



Grundriss

der

Geschichte der Philosophie.

Erster Theil.

Das Alterthum.

Von

Dr. Friedrich Ueberweg,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.

Vierte, verbesserte und mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage.

Berlin 1871.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn.
Königliche Hofbuchhandlung
(Kochstrasse 69.)

Grundriss
der
Geschichte der Philosophie
des Alterthums.



Von

Dr. Friedrich Ueberweg,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.



Vierte, verbesserte und mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage.

Berlin 1871.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn.
Königliche Hofbuchhandlung
(Kochstrasse 69.)



Vorwort.

Zur Abfassung eines Grundrisses der Geschichte der Philosophie habe ich mich vornehmlich durch den mir von der Verlagshandlung geäusserten und zugleich mich selbst erfüllenden Wunsch bestimmt gefunden, einem offenbaren Bedürfniss der Studirenden entgegenzukommen, für welches seit dem Veralten des Tennemann'schen Compendiums wenig Befriedigendes geschehen war.

Eine Fülle von Material — nur Wesentliches, aber auch nach Möglichkeit alles Wesentliche — soll in diesem Grundriss in concisester Form dem Leser geboten werden, damit der mündliche Vortrag zur freien dialektischen Entwickelung der philosophischen Gedanken einen um so unbeschränkteren Spielraum gewinne. Von den zahlreichen Streitfragen, welche noch gegenwärtig die Forscher beschäftigen, sind die wichtigsten in soweit, als die Form des Grundrisses es zuliess, erwähnt worden. In der Angabe der neueren Litteratur habe ich mir Annäherung an Vollständigkeit, in der Angabe der älteren aber eine zweckmässige Auswahl des noch nicht ganz Veralteten zur Aufgabe gesetzt.

Mit der didaktischen Verwerthung der Resultate der wissenschaftlichen Forschung auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie habe ich in manchen Partien den wissenschaftlichen Zweck zu vereinigen gesucht, mich auch hier nach Möglichkeit an dem Werke der Forschung selbst zu betheiligen.

Nachdem dieses Lehrbuch (dessen drei Theile in erster Auflage 1862, 64 und 66 erschienen sind) rasch in weiten Kreisen eine günstige Aufnahme gefunden hat, habe ich bei den Reproductionen (des ersten Theils 1865, 1867 und jetzt 1871, des zweiten Theils

1866 und 1868, des dritten Theils 1868) jedesmal zwar an der ursprünglichen Form im Wesentlichen festgehalten, aber sehr viele einzelne Stellen ergänzt und berichtigt, die bibliographischen Angaben erweitert (u. a. insbesondere in der gegenwärtigen vierten Auflage auch wohl fast die sämmtlichen auf die einzelnen Platonischen Dialoge bezüglichen, und vollständiger, als bisher, die auf die einzelnen Aristotelischen Schriften bezüglichen Abhandlungen aus jüngster Zeit, so weit sie nicht bloss den Text einzelner Stellen betreffen, miterwähnt) und die neugewonnenen Resultate eigener und fremder Forschung aufgenommen.

Um die Correctheit des Buches hat sich in dankenswerther Weise Herr Dr. Ferdinand Ascherson und um die bibliographische Vollständigkeit desselben Herr Dr. Reicke verdient gemacht. Nach Herrn Ascherson's Vorgange ist diesmal von Herrn Cand. phil. R. Schultz das Register zu dem vorliegenden ersten Theil ausgearbeitet worden, welches ausser den Namen der Philosophen selbst auch die der Historiker der Philosophie und der Litteratoren enthält.

Königsberg, im Februar 1871.

F. Ueberweg.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitnng.

Ueber den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hülfsmittel der Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie des Alterthums.

Die Philosophie der Griechen.

Erste Periode der griechischen Philosophie.

Die vorsophistische Philosophie oder die Vorherrschoft der Kosmologie.

Einleitung.

Ueber den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hülfsmittel der Geschichte der Philosophie.

§ 1. **Der Begriff der Philosophie** ist historisch aus den Begriffen geistiger Auszeichnung überhaupt und insbesondere theoretischer Bildung hervorgegangen. Er pflegt sich in den einzelnen Systemen nach deren eigenthümlichem Charakter zu modificiren; doch wird in diesen allen die Philosophie unter den Gattungsbegriff Wissenschaft gestellt, und in der Regel von den übrigen Wissenschaften durch das specifische Merkmal unterschieden, dass sie nicht auf irgend ein beschränktes Gebiet und auch nicht auf die Gesammtheit aller Gebiete nach deren vollem Umfange, sondern auf das Wesen, die Gesetze und den Zusammenhang alles Wirklichen gehe. Diesem gemeinsamen Grundzuge in mannigfachen Auffassungen der Philosophie entspricht die Definition: die Philosophie ist die Wissenschaft der Principien.

Ueber den **Begriff der Philosophie** vgl. des Verfassers Abhandlung in der von Imm. Herm. Fichte, Ulrici u. Wirth hrsg. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 42, Halle 1863, S. 185—199; ferner u. A. C. Hebler in der von Virchow und v. Holtzendorff hrsg. Samml. gemeinverständl. wissensch. Vortr., Heft 44; Ed. Zeller, akad. Rede, Heidelb. 1868. Ueber die geschichtliche Entwicklung des Begriffs der Philosophie und die verschiedenen Bedeutungen des Wortes handeln insbesondere: R. Haym in Ersch und Gruber's Encycl. d Wiss. u. Künste, III, 24, Leipz. 1848, Artikel Philosophie. Eisenmann, über Begriff und Bedeutung der *σοφία* bis auf Sokrates, Progr. des Wilh.-Gymn., München 1859. Eduard Alberti, der Platonische Begriff der Philosophie, am Lysis, Phädros, Gastmahl u. d. Phädon entwickelt, in der Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik, N. F., Bd. 51, 1867, S. 29—52 u. S. 169—204.

Die Worte: *φιλόσοφος*, *φιλοσοφία*, *φιλοσοφεῖν* finden sich bei **Homer** und **Hesiod** noch nicht. Das Wort *σοφίη* gebraucht Homer (Il. XV, 412) von der Kunst des Zimmermanns. Bei Hesiod steht in gleichem Sinne (Op. 651): *ναυτιλίης σεσοφισμένος*. Spätere gebrauchen *σοφία* auch von der Tüchtigkeit in der Tonkunst und Dichtung. Bei **Herodot** heisst *σοφός* ein Jeder, der sich durch irgend eine

Kunst oder Geschicklichkeit vor der Menge hervorthut. Die sogenannten sieben Weisen werden von ihm (I. 29 u. ö.) als *σοφισταί* bezeichnet; auch Pythagoras ist ihm (IV, 95) ein *σοφιστής*. Die Composita *φιλοσοφεῖν* und *φιλοσοφία* lassen sich zuerst bei Herodot nachweisen. Herod. I, 30 sagt Krösus zu Solon: ich habe gehört, dass du *φιλοσοφέων* viele Länder um der Betrachtung willen durchwandert hast; ebend. I, 50 wird *φιλοσοφία* auf die Kenntniss der Gestirne bezogen. Thucydides lässt (II, 40) den Perikles in der Grabrede sagen: *φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*, wo *φιλοσοφεῖν* das Streben nach Geistesbildung, zuhöchst nach wissenschaftlicher Bildung, bezeichnet. So bestätigt sich für diese Zeit der Ausspruch des Cicero: omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est. Diese allgemeinere Bedeutung, wonach der *φιλόσοφος* mit demjenigen gleichgesetzt wird, der *μετείληφε παιδείας διαφόρου* 2 *καὶ περιττῆς*, hat das Wort auch später neben derjenigen, die es als Terminus gewann, noch lange behalten.

Die Philosophie als Wissenschaft soll zuerst Pythagoras mit dem Worte *φιλοσοφία* bezeichnet haben. Die Angabe, welche wir darüber bei Cicero (Tusc. V, 3), Diogenes Laërtius (I, 12; VIII, 8) und Anderen vorfinden, und die (nach Diog. L. VIII, 8) auch in einer jetzt nicht mehr erhaltenen Schrift (*διαδοχαί*) des Alexandriners Sosikrates stand, stammt von Heraklides, dem Pontiker, einem Schüler Plato's her. Cicero lässt den Pythagoras in einer Unterredung mit Leon, dem Herrscher von Phlius, sagen: raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur: hos se appellare sapientiae studiosos (id est enim philosophos). Als Grund dieser Benennung wird bei Diog. Laërt. (I, 12) nach Heraklides beigefügt, weise sei kein Mensch, sondern nur Gott. Ob die Erzählung historische Wahrheit habe, ist ungewiss; schon Meiners (Gesch. der Wiss. in Griech. u. Rom, Bd. I, S. 119) und neuerdings Haym (a. a. O. S. 3), Zeller (Philos. der Griechen, Bd. I, 2. u. 3. Aufl., S. 1) und Andere haben daran gezweifelt; wahrscheinlich ist sie nur eine von Heraklides ausgegangene Uebertragung eines Sokratisch-Platonischen Gedankens (s. unten) auf Pythagoras (vielleicht als poetische Fiction, welche Spätere für historisch nahmen). Zu dem ungebrochenen Vertrauen des Pythagoreismus auf die Kraft wissenschaftlicher Forschung stimmt nicht wohl die Sokratische Bescheidenheit des Verzichts auf die Weisheit, noch auch zu der ungetrennten Einheit seiner theoretischen und praktischen Tendenz die Platonisch-Aristotelische Bevorzugung der reinen Theorie vor jeder Praxis und selbst vor dem ethisch - politischen Handeln. Die Naturphilosophen, welche das All *κόσμος* nennen, was nach Diog. Laërt. (VIII, 48) zuerst von den Pythagoreern geschehen ist, heissen bei Xenophon (Memor. I, 1, 11) *σοφισταί*, bei Plato (Gorg. p. 508a der Stephan'schen Ausgabe, deren Seitenzahlen den meisten neueren Ausgaben beigedruckt sind) *σοφοί*, ohne irgend eine Andeutung, dass die Pythagoreer selbst nicht Weise, sondern Weisheitsfreunde hätten genannt werden wollen. Auch ist bemerkenswerth, wennschon nicht beweiskräftig, dass in den erhaltenen Fragmenten einer dem Pythagoreer Philolaos zugeschriebenen, jedoch wahrscheinlich unechten Schrift zur Bezeichnung der astronomisch-philosophischen Erkenntniss der Ordnung, die im Weltall herrscht, nicht das Wort *φιλοσοφία*, sondern *σοφία* dient (Stob. Ecl. I, 23; vgl. Boeckh, Philolaos, S. 95 und 102 f.)

Sokrates nennt sich im Xenophontischen Convivium (I, 5) *αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας*, im Gegensatz zu dem Sophistenschüler Kallias. In den Memorabilien findet sich *σοφία* häufig, *φιλοσοφία* selten. Nach Xenoph. Mem. IV, 6, 7 ist *σοφία* mit *ἐπιστήμη* gleichbedeutend. Die menschliche Weisheit ist Stückwerk: das Grösste haben die Götter sich selbst vorbehalten (ebend. und I, 1, 8). Wir dürfen diesen Gedanken um so zuversichtlicher dem historischen Sokrates zuschrei-

ben, da er auch in der von Plato aufgezeichneten Apologie (p. 20 n. 23) wiedererscheint, wo Sokrates sagt, er möge vielleicht weise (σοφός) sein in der menschlichen Weisheit, aber diese sei gering, und in Wahrheit sei nur der Gott weise zu nennen. In der Platonischen Apologie deutet Sokrates (p. 25) den auf die Anfrage des Chaerephon erfolgten Ausspruch des Orakels, dass Niemand weiser als Sokrates sei, dahin: ὅτι οὗτος . . . σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν, ὅτι οὐδενός ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν, er nennt (p. 28 sq.) die Prüfung seiner selbst und Anderer, wodurch er die schimpfliche Selbsttäuschung, zu wissen, was man nicht wisse, zerstöre, sein φιλοσοφεῖν, und findet eben darin seine Lebensaufgabe: φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτόν τε καὶ τοὺς ἄλλους. Da die Weisheit des Sokrates das Bewusstsein des Nichtwissens war, nicht das der positiven stufenweisen Annäherung an die Wahrheit, so konnte sich bei ihm noch nicht φιλοσοφία im Unterschiede von σοφία als Terminus fixiren; so weit ihm die Weisheit als erreichbar erschien, konnte er sich auch der Worte σοφός und σοφία (ἀνθρωπίνη) bedienen. Die früheren Denker nennt Sokrates in der Apologie mehr ironisch σοφούς (wie namentlich die Sophisten), mehr im ernsten Sinne aber φιλοσοφοῦντας (Apol. p. 23). Jedoch bleibt ungewiss, ob sich Plato in der (wie es scheint, an die wirkliche Vertheidigungsrede des Sokrates sich im Wesentlichen treu anschliessenden) Apologie im Einzelnen überall streng an die Redeweise des historischen Sokrates gebunden habe. Bei Sokratikern erscheint φιλοσοφία bereits als Terminus. Xenophon redet (Memor. I, 1, 19) von Männern, die zu philosophiren behaupten (φάσκοντες φιλοσοφεῖν), worunter wahrscheinlich eine Schule von Sokratikern, und zwar die des Antisthenes, zu verstehen ist.

Plato spricht an mehreren Stellen (Phaedr. p. 278d, Conviv. p. 203e; vergl. Lysis p. 218a ed. Steph.) den Gedanken aus, welchen Heraklides der Pontiker dem Pythagoras zuschreibt, dass Weisheit nur dem Gotte zukomme, für den Menschen aber es sich gezieme, weisheitsliebend (φιλόσοφος) zu sein; im Gastmahl (und im Lysis) wird der Gedanke so ausgeführt, dass weder der, welcher schon weise (σοφός) sei, noch auch der Ungelehrige (ἀμαθής) philosophire, sondern der, welcher in der Mitte stehe. Zur bestimmtesten Ausprägung gelangt die Terminologie in den (spät und wahrscheinlich erst von einem Schüler Plato's verfassten) Dialogen Sophistes (p. 217a) und Politicus (p. 257a b), wo im Sinne einer aufsteigenden Rangordnung ὁ σοφιστής, ὁ πολιτικός und ὁ φιλόσοφος zusammengestellt werden. Die Weisheit selbst (σοφία) ist nach Plato (Theaetet. p. 145e) identisch mit der ἐπιστήμη, die Philosophie aber wird im Dialog Euthydemus (p. 288d) κτῆσις ἐπιστήμης genannt. Das Wissen (ἐπιστήμη) geht auf das Ideelle als auf das, was wahrhaft ist, die Meinung oder Vorstellung (δόξα) dagegen auf das Sinnliche als auf das, was dem Werden und dem Wechsel unterworfen ist (Rep. V, p. 477a). Demgemäss definirt Plato (Rep. V., p. 480b): τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους κλητέον, oder (ibid. VI, p. 484a): φιλόσοφοι οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι. In einem weiteren Sinne fasst Plato den Begriff der Philosophie so, dass auch die positiven Wissenschaften unter denselben fallen, Theaet. p. 143d: περὶ γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν.

Denselben Doppelbegriff finden wir auch bei Aristoteles. Die φιλοσοφία im weitern Sinne (Metaph. VI, 1, p. 1026a, 18 ed. Bekker u. ö.), wofür selten (Metaph. IV, 3, p. 1005b, 1: ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη, vgl. Metaph. XI, 4, 1061b, 32) σοφία vorkommt, ist die Wissenschaft überhaupt, wozu auch die Mathematik und Physik und die Ethik und Poëtik gehört; die πρώτη φιλοσοφία aber (Metaph. VI, 1, 1026a, 24 und 30; XI, 4, 1061b, 19), die Aristoteles auch σοφία (Ethic. Nicom. VI, 7, 1141a, 16 ff.; Metaph. I, 1, 981b, 28; I, 2, 982a, 6) nennt und die er vorzugsweise als die Wissenschaft des Philosophen (ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη,

Metaph. IV, 3, p. 1005a, 21, vgl. φιλοσοφία Metaph. XI, 4, p. 1061b, 25) bezeichnet, 4 ist ihm diejenige Doctrin, die wir heute **Metaphysik** zu nennen pflegen, nämlich die Wissenschaft, welche auf das Seiende als solches (τὸ ὂν ᾗ ὄν, Metaph. VI, 1, 1026a, 31; vergl. XI, 3, 1060b, 31, XI, 4, 1061b, 26), nicht auf irgend ein einzelnes Gebiet allein gerichtet ist, also die ersten Gründe oder die Principien (insbesondere die Materie, die Form, die wirkende Ursache und den Zweck) von allem Existirenden betrachtet. Metaph. I, 2, 982b, 9: δεῖ γὰρ ταύτην (τὴν ἐπιστήμην) τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν. Im Gegensatz zu der πρώτη φιλοσοφία heissen Metaph. IV, 1, 1003a, 22 die Specialdoctrinen ἐπιστῆμαι ἐν μέρει λεγόμεναι. Den Plural φιλοσοφίαι gebraucht Aristoteles theils in dem Sinne: philosophische Doctrinen (Metaph. VI, I, 1026a, 18, wo die μαθηματική, φυσική und θεολογική als die drei φιλοσοφίαι θεωρητικαί bezeichnet werden, vergl. Ethic. Nicomach. I, 4, 1096b, 31, wo von der Ethik eine andere philosophische Doctrin, ἄλλη φιλοσοφία, unterschieden wird, die nach dem Zusammenhange der Stelle die Metaphysik sein muss), theils in dem Sinne: philosophische Richtungen oder Systeme, Weisen des Philosophirens (Metaph. I, 6, 987a, 29: μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία).

Die **Stoiker** definiren (nach Plutarch. de plac. philos. I, prooem.) die Weisheit (σοφία) als die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, die Philosophie (φιλοσοφία) aber als das Streben nach der Tugend (Tüchtigkeit im theoretischen und praktischen Sinne) auf den drei Gebieten der Physik, Ethik und Logik. Vgl. Senec. Epist. 89, 3: philosophia sapientiae amor et affectatio; ibid. 7: philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. Die stoische Begriffsbestimmung der Philosophie hebt die Grenze auf, welche bei Plato die Ideologie, bei Aristoteles die „erste Philosophie" von den übrigen Doctrinen scheidet und umfasst die Gesammtheit der wissenschaftlichen Erkenntniss nebst ihrer Beziehung zum sittlichen Leben. Doch beginnen bereits positive Wissenschaften (wie namentlich die Grammatik und die Mathematik und die Astronomie) sich abzuzweigen.

Epikur erklärt die Philosophie für das rationelle Erstreben der Glückseligkeit. Sext. Empir. adv. Math. XI, 169: Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.

Da **spätere** Bestimmungen des Begriffs der Philosophie bis auf die neuere Zeit hin sich immer wieder an die angeführten angelehnt haben und desshalb hier übergangen werden dürfen, so ist zunächst die in der Leibniz-Wolff'schen Schule geltende Definition zu erwähnen. **Christian Wolff** stellt (Philos. rationalis, disc. praelim. § 6) folgende Erklärung als eine von ihm selbst gefundene auf: (cognitio **philosophica** est) cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, unde intelligatur, cur sint vel fiant; (ebend. § 29:) **philosophia** est scientia possibilium, quatenus esse possunt. Offenbar ist diese Definition der Platonischen und Aristotelischen verwandt; sofern sie auf den vernunftgemässen Grund (ratio) und auf die Ursachen, durch welche die Objecte und Vorgänge möglich werden, die Philosophie bezieht; sie enthält nicht die Einschränkung auf die primitiven Ursachen, so dass Wolffs Begriff der Philosophie der weitere ist, worin aber wiederum (wie bei Plato und Aristoteles, sofern diese φιλοσοφία im weiteren Sinne als mit ἐπιστήμη gleichbedeutend gebrauchen) die Abgrenzung gegen die positiven Wissenschaften (insbesondere gegen die mathematischen) fehlt. In dieser letzteren Beziehung sucht **Kant** eine schärfere Bestimmung zu gewinnen.

Kant theilt (Krit. der reinen Vern., Methodenl., 3. Hauptst.) dis Erkenntniss überhaupt ihrer Form nach ein in die historische (cognitio ex datis) und die rationale (cognitio ex principiis), und die letztere wiederum in die mathematische (Ver-

5 unftserkenntniss aus der Construction von Begriffen) und die philosophische (Vernunfterkenntniss aus Begriffen als solchen). Die Philosophie nach ihrem Schulbegriff ist ihm das System aller philosophischen Erkenntnisse, nach ihrem Weltbegriff aber die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae).

Herbart definirt (Einl. in die Philos. § 4 f.) die Philosophie als Bearbeitung der Begriffe. Diese Bearbeitung ist theils Verdeutlichung, theils Berichtigung, theils Ergänzung durch Werthbestimmungen; die Hauptzweige der Philosophie sind demnach Logik, Metaphysik und Aesthetik. (Die Aesthetik im Herbartschen Sinne umfasst theils die Ethik, die nach Herbart auf Geschmacks-Urtheilen über Willensverhältnisse beruht, theils die Aesthetik in dem engeren Sinne, wie das Wort sonst üblich ist, die nach ihm auf Urtheilen des Gefallens oder Missfallens über andere Verhältnisse beruht.)

Nach Hegels formell durch Fichte und materiell durch Schelling angebahnter Lehre (Encycl. § 14) ist die Philosophie die Wissenschaft des Absoluten in der Form dialektischer Entwicklung, oder die Wissenschaft der sich selbst begreifenden Vernunft.

Auch auf solche Richtungen, welche die Principien für nicht erkennbar erklären, kann die oben aufgestellte Definition der Philosophie insofern Anwendung finden, als dieselben eben diese Unerkennbarkeit zu beweisen suchen, da die Untersuchung über die Erkennbarkeit der Principien gerade der Wissenschaft von den Principien selbst angehört, und diese Wissenschaft demnach auch dann noch besteht, wenn sie sich auf den Versuch des Nachweises der Unerkennbarkeit der Principien reducirt.

Definitionen, welche die Philosophie auf ein bestimmtes Gebiet einschränken (wie namentlich die in neuester Zeit öfters aufgestellte Erklärung, die Philosophie sei die Wissenschaft des Geistes), entsprechen mindestens nicht dem universellen Charakter der bisherigen grossen Systeme der Philosophie und würden sich nicht wohl zu Normen einer geschichtlichen Darstellung derselben eignen.

§ 2. Die Geschichte im objectiven Sinne ist der Entwickelungsprocess der Natur und des Geistes. Die Geschichte im subjectiven Sinne ist die Erforschung und Darstellung dessen, was der Geschichte im objectiven Sinne angehört.

Die griechischen Worte ἱστορία und ἱστορεῖν bezeichnen, da sie von εἰδέναι stammen, nicht die Geschichte im objectiven Sinne, sondern die subjective Thätigkeit des Erforschens der Thatsachen. Das deutsche Wort geht auf das Geschehene, hat also ursprünglich die objective Bedeutung. Nicht alles wirklich Geschehene gehört jedoch der Geschichte an, sondern nur dasjenige, welches für die Gesammtentwicklung von wesentlicher Bedeutung ist. Die Entwicklung lässt sich definiren als die successive Realisirung des Wesens in einer Stufenfolge von Erscheinungen. Ihre Form pflegt das Auseinandertreten in Gegensätze und deren Aufhebung und Vermittelung zu einer höheren Einheit zu sein (was sich z. B. in der Entwicklungsreihe von Sokrates, den sogenannten einseitigen Sokratikern und Plato deutlich bekundet).

Durch das Studium der Geschichte erneuert sich in dem Einzelnen gleichsam in verjüngtem Maassstabe das Gesammtleben des Geschlechts. Der geistige Besitz 6 der jedesmaligen Gegenwart ruht gleich dem materiellen auf dem Erwerbe der

Vergangenheit; einen gewissen Antheil an diesem Gemeingut erlangt ein Jeder auch ohne das historische Bewusstsein, aber der Gewinn wird um so umfassender und gediegener, je mehr dieses sich erweitert und vertieft. Den wahrhaften Fortschritt zu höheren Stufen begründet nur diejenige Production, welche die aneignende Reproduction der vorangegangenen Arbeit des Geistes zur Voraussetzung hat.

§ 3. Die Methoden der Geschichtsbetrachtung (von Hegel in die naive, reflectirende und speculative eingetheilt) lassen sich nach dem Vorwiegen der einfachen Zusammenstellung des Stoffes, oder der Prüfung der Glaubhaftigkeit der Ueberlieferung, oder des Strebens nach dem Verständniss der Ursachen und der Bedeutung des Geschehenen als die empirische, kritische und philosophische bestimmen. Die philosophische Betrachtung schliesst in sich: die Erklärung des Zusammenhangs und die Beurtheilung des Werthes der geschichtlichen Erscheinungen. Auf den causalen Zusammenhang geht die genetische Betrachtung. Die Beurtheilung des Werthes findet den Maassstab entweder unmittelbar in dem Bewusstsein des urtheilenden Subjectes, oder in der eigenen Tendenz des zu beurtheilenden Objectes, oder endlich in der Gesammtentwickelung, welcher sowohl das historische Object, als auch das Bewusstsein des urtheilenden Subjectes, jedes auf seiner Stufe, angehört; es lässt sich hiernach die materiale, die formale und die speculative Würdigung unterscheiden. Die vollendete Geschichtsdarstellung beruht auf der Vereinigung aller jener methodischen Elemente.

Ueber die Methode der Darstellung der Geschichte der Philosophie wird besonders in den Einleitungen der betreffenden Geschichtswerke gehandelt; gegen Hegel's Auffassung (s. unten § 4) polemisirt in gewissem Betracht Zeller in den Jahrb. der Gegenwart, 1843, S 209 f. und in der Einleitung zu seiner „Philos. der Griechen", 2. u. 3. Aufl., S. 9 ff., auch Schwegler in seiner Gesch. d. Ph.; Zeller's Einwürfe bekämpft Monrad in der Abh. de vi logicae rationis in describenda philos. historia, Christiania 1860; eine principielle und zugleich in's Einzelne gehende Polemik übt u. A. Trendelenburg's Schüler A. L. Kym, Hegel's Dialektik in ihrer Anwendung auf die Gesch. der Philos., Zürich 1849.

Die Geschichtsschreiber der Philosophie im späteren Alterthum, wie auch die frühesten unter den neueren, befolgen vorwiegend die Methode der blossen empirischen Zusammenstellung des Materials. Die kritische Sichtung ist zumeist in der neueren Zeit durch Philologen und Philosophen geübt worden. Die Einsicht in den Causalzusammenhang und in den Werth der verschiedenen Systeme wurde von Anfang an und schon vor den Versuchen ausführlicher Gesammtdarstellung erstrebt und für die ältesten Philosophien bereits durch Plato und Aristoteles begründet; ihre Erweiterung und Vertiefung aber ist eine Aufgabe, zu deren Lösung jedes Zeitalter seinen Beitrag zu liefern versucht hat und auch nach den grossen Leistungen der neueren Philosophen, welche die Geschichte der Philosophie als Entwicklungsgeschichte dem Verständniss zu erschliessen streben, noch immerfort wird liefern müssen. Die subjective Würdigung nach der unmittelbar als Maassstab angelegten philosophischen (und theologischen) Doctrin des Historikers ist in der neueren Zeit besonders durch Leibnizianer

(wie Brucker u. A.) und Kantianer (wie namentlich Tennemann), die formale Kritik, welche die einzelnen Sätze eines Systems an dessen Princip und dieses Princip selbst an seiner Durchführbarkeit prüft, durch Schleiermacher (besonders in seiner „Kritik der bisherigen Sittenlehre") und seine Nachfolger (namentlich durch Brandis, weniger durch Ritter, der mehr auch materiale Kritik übt), die speculative Betrachtung endlich durch Hegel (in seiner Gesch. der Philosophie und Philosophie der Geschichte) und seine Schule geübt worden.

7 Die öfters verhandelte Frage, ob die Geschichte der Philosophie vermittelst unseres eigenen philosophischen Bewusstseins zu verstehen, oder umgekehrt dieses vermittelst des historischen Studiums zu bilden, zu erweitern und zu berichtigen sei, erledigt sich dahin, dass in naturgemässer Wechselwirkung beides geschehen müsse, jedes zu seiner Zeit. Die philosophische Bildungsstufe, die der Einzelne vor seiner Bekanntschaft (oder doch vor seiner genauern Vertrautheit) mit der Geschichte der Philosophie schon erreicht hat, soll das Verständniss dieser Geschichte ermöglichen, jedoch ebensowohl auch durch das historische Studium erhöht und geläutert werden; danach aber muss wiederum das bereits mittelst der Geschichte und Systematik durchgebildete philosophische Bewusstsein für ein tieferes und wahreres Verständniss der Geschichte sich fruchtbar erweisen.

§ 4. Die zuverlässigsten und ausgiebigsten Quellen unserer Kenntniss der Geschichte der Philosophie bilden die auf uns gekommenen Schriften der Philosophen, demnächst die erhaltenen Fragmente, sofern deren Echtheit gesichert ist. Unter den Berichten über philosophische Lehren, die uns nicht in der eigenen Darstellung ihrer Urheber zugänglich sind, sind diejenigen für die gesichertsten zu halten, welche unmittelbar auf die Schriften der Philosophen sich gründen, wie auch die Berichte unmittelbarer Schüler über mündliche Aussagen. Ist die Tendenz des Schriftstellers, dessen Angaben uns als Quellen dienen, (oder des sogenannten „Zeugen") nicht die historische der Berichterstattung, sondern die philosophische der Prüfung der Wahrheit der von ihm erwähnten Lehren, so ist die sorgsame Ermittelung des eigenen Gedankenganges des Urhebers dieser Lehren und die Prüfung des Sinnes der einzelnen Aeusserungen in diesem Zusammenhange eine unerlässliche Bedingung der historischen Verwerthung der Angaben. Nächst den Quellen, woraus der „Zeuge" schöpfte und der Tendenz seiner Schrift ist seine eigene philosophische Durchbildung und Befähigung zum Verständniss der betreffenden Lehren das wesentlichste Kriterium seiner Glaubwürdigkeit. Der Werth der Hülfsmittel zur Erlangung der Kenntniss und des Verständnisses der Geschichte der Philosophie bestimmt sich theils nach dem Maasse der Genauigkeit in der Mittheilung und Schärfe in der Prüfung des Materials, theils nach dem Maasse der Einsicht, mit welcher in denselben aus der Gesammtheit der philosophischen Gedanken das Wesentlichste ausgehoben und sowohl der Zusammenhang des einzelnen Systemes

in sich, als auch die Entwicklungsfolge der verschiedenen philosophischen Standpunkte dargelegt wird.

Ueber die Litteratur der Geschichte der Philosophie handeln namentlich: Joh. Jonsius, de scriptoribus historiae philosophicae libri quatuor, Francof. 1659; recogniti atque ad praesentem aetatem usque perducti cura Joh Chr. Dorn, Jen. 1716. J. Alb. Fabricius in der Bibl. Graeca, Hamb. 1705 sqq. Joh. Andreas Ortloff, Handbuch der Litteratur der Philosophie, I. Abth.: die Litteratur der Litterargeschichte und Geschichte der Philosophie, Erlangen 1798. Ersch und Geissler, bibliographisches Handbuch der philosophischen Litteratur der Deutschen von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit, 3. Aufl., Leipz. 1850. V. Ph. Gumposch, die philosophische Litteratur der Deutschen von 1400—1850, Regensburg 1851, S. 346—362. Ad. Büchting, bibl. philosophica, oder Verzeichniss der auf dem Gebiete der philos. Wissenschaften 1857—67 im deutschen Buchhandel erschienenen Bücher und Zeitschriften, Nordhausen 1867. Vgl. die reichhaltige Angabe der Litteratur in Buhle's Gesch. der Philos., ferner bei Friedr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1809, S. 21—90, auch in Tennemann's ausführlichem Werke und in seinem Grundriss der Gesch. der Philosophie, 5. Aufl., bearbeitet von Amadeus Wendt, Leipzig 1829, wie auch in anderen Werken über die Geschichte der Philosophie, ferner die bibliographischen Notizen in litterärgeschichtlichen Monographien, wie von Ompteda über die Litteratur des natürl. und positiven Völkerrechts etc., und in dem umfassenden Werke von Julius Petzholdt, bibliotheca bibliographica, Lpz. 1866, wo der Abschnitt S. 458—468 die Litterärgeschichte der Philosophie betrifft.

Von den Schriften der altgriechischen Philosophen, welche der vorsokratischen Zeit angehören, sind uns nur Fragmente erhalten; die Schriften des Plato sind noch vollständig vorhanden; ferner sind die wichtigsten Schriften des Aristoteles und gewisse Arbeiten, die der Stoischen, Epikureischen, skeptischen und neuplatonischen Schule angehören, auf uns gekommen. Die Hauptwerke der meisten Philosophen der christlichen Zeit besitzen wir in zureichender Vollständigkeit.

Beim Beginn der Neuzeit gab die Auflösung mancher bisher geltenden Autorität Anlass zu geschichtlicher Forschung. Schon Baco von Verulam hat, von dem scholastischen Aristotelismus unbefriedigt und der vorsokratischen Philosophie zugeneigt, eine Darstellung der placita antiquorum philosophorum als ein Desiderat bezeichnet. Der historischen Aufgabe hat sich mit stets wachsendem Eifer bis zur Gegenwart hin die Forschung zugewandt.

Von Gesammtwerken über die Geschichte der Philosophie mögen hier die folgenden Erwähnung finden:

The History of Philosophy by Thom. Stanley, Lond. 1655; edit. II. 1687, edit. III. 1701: in's Lat. übersetzt von Gottfr. Olearius, Leipzig 1711, auch Venet. 1733. (Stanley referirt nur die Geschichte vorchristlicher Philosophie, welche ihm als die einzige gilt; denn die Philosophie sucht die Wahrheit, welche die christliche Theologie besitzt, so dass jene durch diese überflüssig wird. In der Darstellung der griechischen Philosophie schliesst sich Stanley ziemlich eng an das Geschichtswerk des Diogenes von Laërte an.)

Jac. Thomasii (gest. 1684) schediasma historicum, quo varia discutiuntur ad hist. tum philos., tum ecclesiasticam pertinentia, Lips. 1665; u. d. T.: origines hist. philos. et ecclesiast. hrsg. von Christian Thomasius, Hal. 1699. Jac. Thomasius hat zuerst Streitfragen aus der Geschichte der Philosophie als Themata zu Dissertationen empfohlen.

J. Dan. Huetii demonstratio evangelica; philosophiae veteris ac novae parallelismus, Amstelod. 1679.

Pierre Bayle, Dictionaire historique et critique, Rotterd. 1697 u. ö. (Dieses vielumfassende Werk kommt hier wegen seiner Artikel zur Geschichte der Philosophie in Betracht. Bayle hat zur Weckung des Forschungsgeistes auch auf diesem Gebiete wesentlich beigetragen. Doch übt er mehr eine philosophische Kritik der überlieferten Lehren von seinem skeptischen Standpunkt aus, als eine

historische Kritik der Treue der Ueberlieferung.) Die philosophischen Artikel sind in deutscher Uebersetzung abgekürzt herausgegeben worden von L. H. Jakob, 2 Bde., Halle 1797—98.

9 Acta philosophorum ed. Christ. Aug. Heumann, Halis 1715 ff. (enthält einige nicht unwichtige Forschungen zur Geschichte der Philosophie).

Histoire critique de la philosophie par Mr. D. (Deslandes), tom. I—III, Paris 1730—36 u. ö. (Umfasst auch neuere Philosophie.)

Joh. Jak. Brucker, kurze Fragen aus der philos. Historie, 7 Bde., Ulm 1731—36, nebst Zusätzen ebend. 1737. Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 5 voll., Lips. 1742—44; 2. Aufl., 6 voll. 1766—67; englisch im Auszuge von Will. Enfield, Lond. 1791. Institutiones hist. philosophicae, usui acad. juventutis adornatae, Lips. 1747 u. ö. (Brucker's Darstellung, besonders in dem Hauptwerk, der Historia crit. philos., ist klar und leicht, jedoch etwas breit, oft anekdotenhaft nach der Weise des Diogenes Laërtius und zu wenig auf den Zusammenhang der Gedanken eingehend. Die historische Kritik ist erst im Werden; doch beweist Brucker bei der Behandlung der damals obschwebenden historischen Streitfragen oft einen gesunden und nüchternen Blick, am wenigsten freilich in den Anfängen, weitaus mehr in der Darstellung der späteren Zeit. Seinem philosophischen Urtheil fehlt der Begriff der successiven Entwickelung und relativen Berechtigung. Es giebt nur Eine Wahrheit, der Irrthum aber ist mannigfach und die meisten Systeme sind irrig. Die Geschichte der Philosophie zeigt „infinita falsae philosophiae exempla". Den Neuplatonismus z. B. versteht Brucker nicht etwa als Verschmelzung des Hellenismus und Orientalismus unter der prävalirenden Form des Hellenismus, und noch viel weniger als einen aus inneren Gründen relativ nothwendigen Fortgang vom Skepticismus zum Mysticismus, sondern als Product einer Verschwörung schlechter Menschen gegen das Christenthum: „in id conjuravere pessimi homines, ut quam veritate vincere non possent religionem Christianam, fraude impedirent", ebenso den christlichen Gnosticismus nicht als die gleiche Verschmelzung unter der prävalirenden Form des Orientalismus, sondern als Erzeugniss von Hochmuth und Willkür etc. Die Wahrheit liegt in der protestantisch-kirchlichen Orthodoxie und demnächst auch in der Leibnizischen Philosophie; nach dem Maasse der materiellen Uebereinstimmung mit dieser Norm ist jede Doctrin wahr oder falsch.)

Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede), della istoria e della indole di ogni filosofia, Lucca 1766—81, auch Ven. 1782—84, woran das (von Carl Heydenreich Lpz. 1791 in's Deutsche übertragene) Werk: della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XV., XVI., XVII. Ven. 1785—89 sich anschliesst.

Dietr. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie, 7 Bde., Marburg 1791—97. (Unter der „speculativen" Philosophie versteht Tiedemann die theoretische. Das speculative Element im neueren Sinne dieses Wortes ist ihm fremdartig. Sein Werk geht von Thales bis auf Berkeley. Tiedemann gehört zu den tüchtigsten Denkern unter den Gegnern der Kantischen Philosophie. Sein Standpunkt ist der durch Locke'sche Elemente modificirte Leibnizisch-Wolff'sche. Er strebt nach nüchterner Auffassung und unparteiischer Beurtheilung der Systeme. Freilich hat sein Verständniss derselben seine Schranken. Sein Hauptverdienst liegt in dem durchgeführten Princip der Beurtheilung der Systeme nach ihrer relativen Vollkommenheit. Tiedemann will nicht nach irgend einem Systeme über alle anderen urtheilen, weil keins eine unbestrittene Allgemeingültigkeit habe, sondern „vornehmlich darauf achten, ob ein Philosoph etwas Neues gesagt und seine Behauptungen mit scharfsinnigen Gründen unterstützt habe, ob seine Gedankenreihe innere Harmonie und feste Verknüpfung habe, ob endlich seinen Behauptungen erhebliche Schwierigkeiten entgegengestellt worden seien oder entgegengestellt werden können".)

10 Georg Gustav Fülleborn, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 1. bis 12. Stück, Züllichau 1791—99.

Joh. Gottlieb Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben, 8 Bände, Göttingen 1796—1804; Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, 6 Bde., Göttingen 1800—1805. (Buhle ist ein Kantianer, der sich jedoch der Jacobi'schen Ansicht annähert. Er lässt seinen philosophischen Standpunkt wenig hervortreten. Buhle bekundet eine grosse Belesenheit und hat mit kritischem Blick besonders auf dem Gebiete der Gesch. der Litteratur der Philosophie schätzbare Untersuchungen angestellt. Die „Gesch. der neueren Philosophie" enthält manche

werthvollen Auszüge aus seltenen Werken. Sie bildet die sechste Abtheilung des encyclopädischen Werkes: „Gesch. der Künste u. Wiss. seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des 18. Jahrhunderts".)

Degérando, Histoire comparée des systèmes de la philosophie, Tom. I—III, Paris 1804; 2. édit., Tom. I—IV, Paris 1822—23. In's Deutsche übersetzt von Tennemann, 2 Bde., Marburg 1806—1807.

Friedr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1809. (Der nachgelassenen Werke vierter Theil.)

Wilh. Gottlieb Tennemann, Geschichte der Philosophie, 11 Bde., Leipzig 1798—1819. (Das Werk ist nicht ganz vollendet. Es war auf 13 Bände berechnet. Der 12. Band sollte die Geschichte der deutschen theoretischen Philosophie nach Leibniz und Chr. Thomasius bis auf Kant, der 13. die Moralphilosophie von Descartes bis auf Kant behandeln. Tennemann's Leistung ist verdienstvoll durch Umfang und Selbständigkeit des Quellenstudiums, durch Vollständigkeit und Klarheit der Darstellung; doch finden sich auch nicht wenige Missverständnisse, die meist auf einseitiger Auffassung vom Kantianischen Standpunkte aus beruhen. Im Urtheil wird der Maassstab der Kantischen Vernunftkritik oft zu unmittelbar an die früheren Systeme angelegt, obschon principiell der bereits von Kant ausgesprochene Gedanke der „stufenweisen Entwickelung der Vernunft in ihrem Streben nach Wissenschaft" nicht fehlt).

Wilh. Gottlieb Tennemann, Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht, 1. Aufl. Leipz. 1812, von der 3. Auflage an bearbeitet durch Amadeus Wendt, 5. Aufl. Leipz. 1829. (Ein Verständniss der Systeme kann diese gar zu kurze Darstellung nicht begründen; doch ist sie als Repertorium von Notizen über die Philosophen und ihre Lehren von Werth; besonders schätzbar sind die sehr reichhaltigen litterarischen Angaben.)

Jak. Friedr. Fries, Geschichte der Philosophie, 2 Bände, Halle 1837—40. (Der Standpunkt ist ein modificirter Kantianismus.)

Friedr. Ast, Grundriss einer Geschichte der Philosophie, Landshut 1807, 2. Aufl. 1825. (Der Standpunkt ist der Schelling'sche.)

Thaddä Anselm Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen, 3 Bde., Sulzbach 1822—23, 2. Aufl. 1829. Supplementband von Victor Phil. Gumposch, 1850. (Der Standpunkt ist der Schelling'sche. Die Anführung vieler Quellenstellen würde das Buch zu einer guten Grundlage für ein erstes Studium der Geschichte der Philosophie machen können, wenn nicht grosse Nachlässigkeit und Unkritik in der Ausführung des Planes Rixners Arbeit entstellte. Weit sorgsamer verfährt Gumposch, der besonders das nationale Element in Betracht zieht.)

11 Ernst Reinhold, Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie, 2 Theile in 3 Bänden, Gotha 1828—30. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Jena 1836, 2. Aufl. ebd. 1839, 3. Aufl. 1849. Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung, 5. Aufl., 3 Bde., Jena 1858 (Die Darstellung ist übersichtlich, aber nicht streng genug. Reinhold denkt und redet oft zu sehr in seiner modernen Weise und zu wenig im Styl und Geist der Philosophen, von denen er handelt)

Heinr. Ritter, Geschichte der Philosophie, 12 Bde., Hamburg 1829—53; Bd. I—IV in neuer Auflage 1836—38. (Das Werk geht bis auf Kant ausschliesslich; zur Ergänzung dient die Uebersicht über die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie seit Kant, Braunschw. 1853. Der Standpunkt ist im Wesentlichen der Schleiermachersche. Ritter will, von den Thatsachen ausgehend, die Geschichte der Philosophie „als ein sich entwickelndes Ganzes" darstellen, aber nicht die früheren Systeme als Vorstufen zu einem bestimmten neueren System betrachten, auch nicht von dem Standpunkte eines bestimmten Systems aus urtheilen, sondern „aus der allgemeinen Einsicht der Zeit über die Bestimmung der geistigen Thätigkeiten, über das Richtige und Unrichtige in den Entwicklungsweisen der Vernunft".)

Von Ritter ist nach Schleiermachers Tode aus dessen Nachlass herausgegeben worden (in den Werken III, 4. a):

Schleiermacher, Geschichte der Philosophie, Berlin 1839. (Ein Abriss, den Schleiermacher sich für seine Vorlesungen entworfen hatte, ohne durchgeführte historische Forschung, aber mit vielen sehr anregenden Gedanken.)

G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrg. von Karl Ludw. Michelet, 3 Bände (Werke, Bd. XIII—XV), Berlin 1833—36; 2. Aufl.

1840—42. (Der Standpunkt ist der bereits oben, § 3, charakterisirte der speculativen Betrachtung, wie denselben Hegel in der Einleitung zu dem angeführten Werke und im Wesentlichen auch in der „Philos. der Geschichte“ darlegt. Doch hat Hegel theils im Einzelnen thatsächlich nicht immer den Entwicklungsgedanken in seiner Reinheit festgehalten, sondern mitunter Lehren von Philosophen, die er hochhielt, seiner eigenen Doctrin unhistorisch angenähert, z. B. manche Philosopheme des Plato seiner eigenen Immanenzlehre gemäss umgedeutet, und von Philosophen, die er nicht hochhielt, z. B. Locke, unter Verkennung ihrer wissenschaftlichen Motive missdeutet, theils im Princip den berechtigten Grundgedanken einer stufenweisen Entwicklung, die in dem Gange der Ereignisse überhaupt und insbesondere in der Folge der philosophischen Systeme gefunden werde, in einer unhaltbaren Weise überspannt vermöge folgender Annahmen:

a. dass eine jede Form der historischen Wirklichkeit innerhalb ihrer historischen Grenzen und so insbesondere auch ein jedes philosophische System als ein bestimmtes Glied der Gesammtentwicklung der Philosophie an seinem Orte für vollberechtigt zu halten sei, während doch neben der historisch gerechtfertigten Beschränktheit der einzelnen Formen auch Irrthum und Verkehrtheit als nicht einmal relativ berechtigte Elemente nebenhergehen und Abweichungen der factischen Gestalten von den idealen Entwicklungsnormen (insbesondere manche zeitweilig herrschende Reactionen und andererseits falsche Anticipationen) begründen;

b. dass mit dem Hegelschen System der Entwicklungsgang der Philosophie einen absoluten, nicht durch fernere Gedankenarbeit wesentlich zu überschreitenden Abschluss gefunden habe;

c. dass naturgemäss die geschichtliche Folge der einzelnen philosophischen Standpunkte mit der systematischen Folge der einzelnen Kategorien, sei es der Logik allein, wie nach Vorl. über die Gesch. der Philos., Bd. I, S. 128 anzunehmen ist, oder der Logik — und Naturphilosophie? — und Geistesphilosophie, 12 wie ebend. S. 120, und Bd. III, S. 686 ff. gelehrt wird, ohne wesentliche Verschiedenheit übereinkommen müsse.)

G. Osw. Marbach, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1. Abth.: Gesch. der griechischen Philosophie, 2. Abth.: Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Leipzig 1838—41. (Der Standpunkt ist der Hegel'sche; aber die Kategorien dieses Systems sind oft etwas äusserlich an den hauptsächlich von Tennemann und Rixner dargebotenen, theilweise auch unmittelbar aus den Quellen ausgezogenen, wenig durchgearbeiteten Stoff herangebracht worden. Das Buch ist unvollendet geblieben.)

Jul. Braniss, Gesch. der Philosophie seit Kant, erster Band, Breslau 1842. (Der erste, bisher allein erschienene Band ist eine speculative Uebersicht über die Geschichte der Philosophie bis auf das Mittelalter. Braniss hat hauptsächlich durch Steffens, Schleiermacher und Hegel philosophische Anregungen empfangen.)

Christoph Wilh. Sigwart, Gesch. der Philosophie, 3 Bde., Stuttgart 1854.

Alb. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriss, ein Leitfaden zur Uebersicht, Stuttgart 1848, 6. Aufl. ebd. 1868 (1867), 7. Aufl. 1870. (Enthält eine klare Darstellung der philosophischen Standpunkte, bedarf aber sehr der Ergänzung durch Angabe der einzelnen Hauptlehren in den verschiedenen philosophischen Doctrinen, wodurch erst ein anschauliches Bild gewonnen werden kann.) In's Englische ist Schweglers Leitfaden durch James Hutchison Stirling übersetzt, auch mit erklärenden, kritischen und ergänzenden Anmerkungen versehen worden, Edinburgh 1867, 2. ed. Edinb. 1868.

Mart. v. Deutinger, Geschichte der Philosophie. 1. Bd.: Die griechische Philosophie. 1. Abth.: Bis auf Sokrates. 2. Abth.: Von Sokrates bis zum Abschluss, Regensburg 1852—53.

Ludwig Noack, Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht, Weimar 1853.

Wilh. Bauer, Geschichte der Philosophie für gebildete Leser, Halle 1863.

F. Michelis, Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit, Braunsberg 1865.

Joh. Ed. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Berlin 1866; 2. Aufl. ebd. 1869—70.

F. Schmid aus Schwarzenberg, Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis Schopenhauer, vom speculativ-monotheistischen Standpunkte, Erlangen 1867.

Conrad Hermann, Gesch. der Philos. in pragmat. Behandlung, Leipz 1867.
J. H. Scholten, Geschichte der Religion und Philosophie, aus dem Holländ. in's Französ. übersetzt von A. Réville, Paris et Strasbourg 1861, in's Deutsche übersetzt von Ernst Rud. Redepenning, Elberfeld 1868.
E. Dühring, krit. Gesch. der Philosophie, Berlin 1869.
Karl Alexander von Reichlin-Meldegg, Einleitung zur Philos. Wien 1870. (Bildet den ersten, wesentlich historischen Theil der Schrift: „Syst. d. Log. nebst Einl. in die Philosophie.

Victor Cousin, introduction à l'histoire de la philosophie, und: cours de l'histoire de la philosophie moderne, in: Oeuvres de V. C., Bruxelles 1840, Paris 1846–48. Fragments philosophiques pour servir à l'hist. de la philosophie, 5. éd., 5 vols., Paris 1866. Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVIII siècle, 5. éd., Paris 1863. J. F. Nourrisson, tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel, Paris 1858; 4. édition, 1868. N. J. Laforêt, hist. de la philosophie, I.: philos. ancienne, Bruxelles et Paris 1867.

Robert Blakey, history of the philosophy of mind, from the earliest period to the present time, 4 vls., London 1848. George Henry Lewes, a biographical history of philosophy from its origin in Greece down to the present day, London 1845 u. ö. The history of philosophy from Thales to the present day, by George Henry Lewes, third edition, vol. I: ancient philosophy, vol. II.: modern philosophy, London 1866.

Von Werken über die Geschichte einzelner philosophischer Doctrinen und Richtungen (vom Alterthum bis auf die Neuzeit) sind besonders die folgenden bemerkenswerth.

Auf verschiedene Theile der Philosophie gehen: Ad. Trendelenburg, historische Beiträge zur Philosophie, 1. Band: Gesch. der Kategorienlehre, Berlin 1846, 2. Band: vermischte Abhandlungen, ebd. 1855, 3. Band: verm. Abh., ebd. 1867. und Ed. Zeller, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Leipz. 1865 (enthaltend: 1. Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, 2. Pythagoras und die Pythagorassage, 3. zur Ehrenrettung der Xanthippe, 4. der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit, 5. Marcus Aurelius Antoninus, 6. Wolff's Vertreibung aus Halle, der Kampf des Pietismus mit der Philosophie, 7. Joh. Gottlieb Fichte als Politiker, 8. Friedr. Schleiermacher, 9. das Urchristenthum, 10. die Tübinger hist. Schule, 11. Ferd. Christian Baur, 12. Strauss und Renan). 13

Die Metaphysik betreffen: Jac. Thomasius, Historia variae fortunae, quam disciplina metaphysica jam sub Aristotele, jam sub scholasticis, jam sub recentioribus experta est, vor dessen Erotemata metaphysica, hrsg. von seinem Sohne Christian Th., Leipz. 1705. Polz, fasciculus comm. metaphysicarum, Jen. 1757. (Besonders durch den historischen Inhalt von Bedeutung)

Die Religionsphilosophie betreffen: Karl Friedr. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion, Leipzig 1794—95. Imman. Berger, Geschichte der Religionsphilosophie, Berlin 1800. Ueber die Lehre vom Fatum handelt A. Vogel, Diss., Rostock 1869.

Ueber den Einfluss der Mathematik auf die geschichtliche Entwicklung der Philosophie bis auf Kant handelt Ang. Tabulski, Inaug.-Diss., Leipzig 1868. Vgl. die Gesch. d. Math. von Montuela, Bossut, Arneth, der Geom. von Chasles, der Geom. vor Euklid von C. A. Bretschneider, und in Bezug auf die Neuzeit Baumann's Darstellung und Kritik der Lehren von Raum, Zeit und Math. etc.

Auf die Psychologie gehen: Friedr. Aug. Carus, Geschichte der Psychologie, Leipzig 1808. (Der nachgelassenen Werke dritter Theil.) Im Wesentlichsten auch Albert Stöckl, die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte, Bd. I. (antike Zeit), Würzburg 1858. Bd. II. (patristische Zeit), a. u. d. T.: Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit, Würzburg 1859. Als Fortsetzung: Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1864 — 65. Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus, Iserlohn 1866.

Die Geschichte der Ethik und Politik betreffen: Christoph Meiners, Geschichte der älteren und neueren Ethik oder Lebensweisheit, Göttingen 1800—1801. Karl Friedrich Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie, Hannover 1823. Geschichte der Lehre von der Sittlichkeit der Schauspiele; vom Eide; vom Gewissen etc., Gött. 1823 ff. Leop. von Henning, die Principien der Ethik in historischer Entwicklung, Berlin 1825. Friedr. von Raumer, die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Staat, Recht und Politik, Leipz. 1826, 2. Aufl. 1832,

3. Aufl. 1861. Joh. Jos. Rossbach, die Perioden der Rechtsphilosophie, Regensburg 1842. Die Grundrichtungen in der Gesch. der Staatswissenschaft, Erlangen 1848. Gesch. der Gesellschaft, Würzburg 1868 ff. Heinr. Lintz, Entwurf einer Geschichte der Rechtsphilosophie, Danzig 1846. Emil Feuerlein, die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, 2 Bände, Tübingen 1857—59. Karl Werner, Grundriss einer Gesch. der Moralphilos., Wien 1859. Paul Janet, histoire de la philosophie morale et politique, dans l'antiquité et les temps modernes, Paris 1858. James Mackintosh, dissertation on the progress of ethical philosophy, London 1830; new edition, ed. by Will. Whewell, London 1863. W. Whewell, lectures on the history of moral philosophy, new edition, London 1862. Jahnel, de conscientiae notione qualis fuerit apud veteres et apud Christianos usque ad medii aevi exitum, Berol. 1862. Aug. Neander, Vorlesungen über die Gesch. der christl. Ethik, hrsg. vom Generalsup. Dr. Erdmann, Berlin 1864. W. Gass, die Lehre vom Gewissen, Berlin 1869. Vgl. auch Werke über die Gesch. der Pädagogik von Friedr. Heinr. Christian Schwarz, Friedr. Cramer (vorchristl. Zeit), J. H. Krause (Griechen und Römer), K. v. Raumer (neuere Zeit), Karl Schmidt (Gesch. der Päd., Cöthen 1862 ff., neu bearbeitet von Wichard Lange, ebd. 1867 ff.).

Auf die Logik geht: Karl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I: Die Entwicklung der Logik im Alterthum, Leipzig 1855. Bd. II. u. III: die Logik im Mittelalter, ebd. 1861—67.

Die Geschichte der Aesthetik behandelt Robert Zimmermann, Gesch. der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft, Wien 1858. Vgl. die historisch-kritischen Partien in Vischer's Aesthetik und Lotze's Gesch. d. Aesthetik in Deutschland, München 1868.

14 Ausserdem finden sich mehr oder minder reichhaltige Angaben zur Geschichte der philosophischen Doctrinen bei manchen systematischen Darstellungen derselben, wie namentlich in Stahls „Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht“, Heidelberg 1830 ff. u. ö., wovon der erste Band: „Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie“, 3. Aufl. 1853, der kritischen Betrachtung der Geschichte, besonders von Kant bis auf Hegel, gewidmet ist; ferner in Immanuel Herm. Fichte's System der Ethik, dessen erster, kritischer Theil, Leipzig 1850, die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England von 1750 bis gegen 1850 darstellt; der erste Band des Werkes von K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, Leipz. 1860, behandelt ausführlich die Geschichte der Theorien im classischen Alterthum; viel geschichtliches Material enthalten auch die rechtsphilosophischen Schriften von Warnkönig, Röder, Rössler, Trendelenburg, Heinr. Ahrens (im ersten Bande seines Naturrechts, 6. Aufl., Wien 1870) und Anderen; vgl. die betreffenden historischen Artikel (von Felix Dahn u. A.) in dem von Bluntschli und Brater herausgegebenen „Staatswörterbuch“. Auf die Neuzeit gehen u. A.: Julius Schaller, Gesch. der Naturphilos. seit Baco, Rob. v. Mohl, Geschichte und Litt. der Staatswissenschaften, Erlangen 1855—58; J. C. Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik seit dem 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München 1864 etc. Vgl. unten, Theil III, § 1, S. 2.

Die Philosophie des Alterthums.

§ 5. Als allgemeiner Charakter des vorchristlichen und insbesondere des hellenischen Alterthums lässt sich die vergleichsweise noch unmittelbare Einheit des Geistes in sich und mit der Natur bezeichnen. Die Philosophie des Alterthums, wie einer jeden Periode, theilt ihren zeitlichen Anfängen und ihrer bleibenden Grundlage nach mit Nothwendigkeit den Charakter ihrer Zeit, strebt jedoch nach ihrer wesentlichsten Tendenz frei über denselben hinaus und bahnt so auch den Fortgang der allgemeinen Bildung zu neuen und höheren Stufen an. 17

An der Lösung der schwierigen, jedoch unabweisbaren Aufgabe einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Charakteristik der grossen Perioden des geistigen Lebens der Menschheit hat am erfolgreichsten die Hegel'sche Philosophie gearbeitet. Die Begriffe, welche sie zu diesem Behuf anwendet, sind solche, die sich auf das Wesen der geistigen Entwicklung überhaupt gründen und bei einem historischen Ueberblick über die einzelnen Erscheinungen in den verschiedenen Perioden auch empirisch als sachgemäss und zutreffend erweisen. Jedoch möchte die Ansicht nicht zu billigen sein, dass die Philosophie jedesmal nur dem allgemeinen Bewusstsein der Zeit seinen reinsten Ausdruck gebe; sie erhebt sich vielmehr auch über den Inhalt des Bewusstseins ihrer Zeit durch die Macht des freien Gedankens, erzeugt und entwickelt neue Keime und antecipirt theoretisch den wesentlichen Charakter von Bildungen, die in einer späteren Zeit zum Dasein gelangen (wie z. B. der Platonische Staat wesentliche Grundzüge der Form der christlichen Kirche, das Naturrecht in seiner Entwicklung seit Grotius den Constitutionalismus des Staates der Neuzeit).

§ 6. Die Philosophie als Wissenschaft konnte weder bei den durch Kraft und Muth hervorragenden, aber culturlosen nordischen Völkern, noch auch bei den zwar zu der Production der Elemente höherer Cultur befähigten, dieselben aber mehr passiv bewahrenden, als mit geistiger Activität fortbildenden Orientalen, sondern nur bei den geistige Kraft und Empfänglichkeit harmonisch in sich ver- 18

einigenden Hellenen ihren Ursprung nehmen. Die Römer, praktischen und insbesondere politischen Aufgaben zugewandt, haben an der Philosophie fast nur durch Aneignung hellenischer Gedanken und kaum irgendwie durch eigene Productivität sich betheiligt.

Die heiligen Schriften und Dichtungen der verschiedenen orientalischen Völker mit ihren Commentaren (Y-King, Choû-King; Moralbücher des Confucius und seiner Schüler; — die Weda's, das Gesetzbuch des Manu, die epischen Gedichte Ramajana und Mahabharata, die Sakuntala des Dichters Kalidasa, die Purana's oder Theogonien, die alten Commentare; — Zoroasters Zendavesta etc.) müssen uns auch als Quellen der Kenntniss ihrer philosophischen Speculationen dienen. Von neueren Werken, die über die Religion und Philosophie dieser Völker handeln, nennen wir folgende:

Friedr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 4 Bände, Leipz. und Darmstadt 1810—12; 2. Ausg. 6 Bände, 1819 ff.; Werke I, 1—4, ebd. 1836 ff. K. J. H. Windischmann, die Philos. im Fortgang der Weltgeschichte, Bd. I, Abth. 1—4: die Grundlagen der Philos. im Morgenlande, Bonn 1827—34. Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients, Berlin 1836—38. Ed. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Bd. I, Mannheim 1846, 2. Aufl. 1862. (Der erste Band geht auf die Speculationen der Perser und Aegypter, der zweite auf die älteste griechische Philosophie. Das lebendig geschriebene Buch fusst grossentheils auf unzuverlässigen Quellen und ist nicht frei von willkürlichen Deutungen und allzu gewagten Combinationen. Es enthält mehr Dichtung als historische Wahrheit.) Ad. Wuttke, Geschichte des Heidenthums, 2 Bde., Breslau 1852—53. Jul. Braun, Naturgesch. der Sage, München 1864. J. C. Bluntschli, altasiatische Gottes- und Weltideen, fünf Vorträge, Nördlingen 1866. Bei der Stabilität orientalischer Anschauungen sind auch für die ältere Zeit Darstellungen gegenwärtiger Zustände von Bedeutung, wie insbesondere: Les réligions et les philosophies dans l'Asie centrale, par le comte de Gobineau, Paris 1865. Vgl. Schwenck's und Anderer mythologische Schriften, die Essays von Max Müller (nach der zweiten engl. Ausg. deutsch, 2 Bde., Leipzig 1869), Wolfgang Menzel, die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, Leipz 1870 (69), auch Max Duncker, Gesch. der Arier (Gesch. d. Alterthums Bd. II.), 3. Aufl. 1867 etc., ferner manche Artikel in der von Krehl hrsg. Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft

G. Pauthier, Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise, Paris 1864; les quatre livres de philosophie morale et pol. de la Chine, trad. du Chinois, Par. 1858. L. A. Martin, histoire de la morale, I: la morale chez les Chinois, Paris 1858 und 1862. Joh. Heinr. Plath, die Religion und der Cultus der alten Chinesen, in: Abh der philos.-philol. Cl. der k bayer. Akad. der Wiss., Bd. IX, Abth. 3, München 1863, S. 731—969; Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren, I., in den Abh. der Akad., XI, 2, München 1867. J. Legge, the life and writings of Confucius, with critical and exegetical notes (aus dem Werke desselben Verfassers: the Chinese Classics), London 1867. Lao-tse, tao te king, der Weg zur Tugend, übers. u. erkl. von Reinhold v. Plänckner, Leipzig 1870.

Colebrooke Essays on the Vedas, und: on the philosophy of the Hindus, in seinen: Miscellaneous Essays I, p. 9—113; 227—419; London 1837; deutsch theilweise von Poley, Leipzig 1847; neue Aufl. der Ess on the rel. and philos. of the H., London 1858. A. W. v. Schlegel, Bhagavad-Gita, i. e. ϑεσπέσιον μέλος, sive Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, Bharatiae episodium. Text rec., adn. adj, Bonn 1823. W. v. Humboldt, über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata, Berlin 1826. (Vergl. darüber Hegel's Abhandlung in den Berliner Jahrbüchern für wiss. Kritik 1827.) Chr. Lassen, Gymnosophista sive Indicae philosophiae documenta, Bonn 1832. Vgl. dessen: Ind. Alterthumskunde I—IV, Leipz. 1847—61. Othm. Frank, die Philosophie der Hindu: Vâdanta Sara von Sadananda, sanskrit und deutsch, München 1835. Theod. Benfey, Indien, in Ersch und Gruber's Encycl., Sect. II, Bd. 17, Leipzig 1840. Vedanta-Sara or essence of the Vedanta by E. Röer, Calcutta 1845; E Röer, die Lehrsprüche der Vaiçeshika-Philosophie von Kanâda, aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert, in der Zeitschr. der deutschen morgenländ Ges., Bd. XXI, Heft 3, 1866, S. 309—420. Roth, zur Litteratur und Geschichte des Weda, 3 Abhandl., Stuttgart 1846. Albrecht Weber, indische Literaturgeschichte, Berlin 1852; indische Skizzen, Berlin 1857; vgl. indische Studien, hrsg. von A. Weber, Bd. I ff.,

Berlin (später Leipzig) 1850 ff. F. M. Müller, Beiträge zur Kenntniss der indischen Philosophie, im 6. und 7. Bande der Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft, Leipzig 1852—53; vgl. dessen History of ancient Indian literature, 2. Aufl., London 1860. H. H. Wilson, essays and lectures on the religions of the Hindus. Collected and edited by R. Rost, London 1861—62.

Eug. Bournouf, introduction à l'histoire du bouddhisme indien, Paris 1844. C. F. Köppen, die Religion des Buddha, 2 Bde., Berlin 1857—59. W. Wassiljew, der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Litteratur. Aus dem Russischen übersetzt (von Th. Benfey), Leipzig 1860. Barthélemy St. Hilaire, Bouddha et sa religion, 2. éd., Paris 1862. Jam. de Alwis, Buddhism, its origin, history and doctrines, its scriptures and their language, London 1863. Emil Schlagintweit, über den Gottesbegriff des Buddhismus, in den Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wiss. 1864, Band I, S. 83—102. R. S. Hardy, the Legends and Theories of the Buddhists compared with History and Science, with introductory Notices of the Life and System of Gotama Buddha, London 1867. A. Bastian, die Weltauffassung der Buddhisten, Vortrag, Berlin 1870.

K. R. Lepsius, das Todtenbuch der Aegypter, Leipz. 1842; die ägyptischen Götterkreise, Berlin 1851. M. Uhlemann, Toth oder die Wiss. der alten Aegypter, Gött. 1855; ägypt. Alterthumskunde, Leipzig 1857—58. Chr. K. Josias von Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, Hamburg und Gotha 1845—57. Vgl. u. a. auch L. Diestel, Set-Typhon, Asahel und Satan, ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Orients, in der von Niedner herausgegebenen Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1860, S. 159—217; ferner Ollivier Beauregard, les divinités égyptiennes, leur origine, leur culte et son expansion dans le monde, Paris 1866.

J. G. Rhode, die heilige Sage oder das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks, Frankf. a. M. 1820. Martin Haug, die fünf Gâthâ's oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger, Leipz. 1858 und 1860 (in den Abh. der deutschen morgenländ. Gesellschaft). Essay on sacred language, writings and religion of the Parsees, Bombay 1862.

Ueber die jüdischen Religionsanschauungen handeln u. A. namentlich G. H. A. Ewald in seiner Gesch. des Volkes Israël bis auf Christus und L. Herzfeld in seiner Gesch. des Volkes Jisraël von der Vollendung des zweiten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon. Georg Weber, das Volk Israël in der alttestamentlichen Zeit, Leipzig 1867. (Bildet den ersten Band des Werkes von Weber und Holtzmann: Gesch. des Volkes Israel und der Entstehung des Christenthums, 2 Bde., Leipz. 1867). Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus handelt in neuester Zeit insbesondere Alexander Kohut in den Abhandl. für Kunde des Morgenlandes, hrsg. von Herm. Brockhaus, auch bes. abgedr., Leipzig 1866.

Der sogenannten Philosophie der Orientalen fehlt die Tendenz zu strenger Beweisführung und daher der wissenschaftliche Charakter. Was sich bei ihnen von philosophischen Elementen findet, ist mit den religiösen Anschauungen so ganz verschmolzen, dass eine gesonderte Darstellung kaum möglich ist. Dazu kommt, dass auch nach den verdienstlichen Forschungen der Neuzeit unsere Kenntniss des altorientalischen Denkens (besonders bei den Aegyptern) für eine von willkürlichen Voraussetzungen freie zusammenhängende Darstellung noch viel zu lückenhaft und ungesichert ist. Wir gehen desshalb auf die einzelnen Theoreme der Orientalen hier nicht speciell ein und beschränken uns auf folgende allgemeine Sätze.

Die Lehre des Confucius (551—479 v. Chr.), wie auch seiner Nachfolger (Meng-tsen, geb. 371 v. Chr., u. A.) ist vorwiegend eine praktische Weltweisheit von utilitaristischer Tendenz. Die theoretische Speculation (die auf der verallgemeinerten Anschauung von dem Gegensatze des Männlichen und Weiblichen, des Himmels und der Erde etc. beruht) ist nicht wissenschaftlich durchgebildet. Die reiche, aber maasslose Phantasie der Inder hat auf dem Grunde einer pantheistischen Weltansicht eine Fülle von Göttergestalten erzeugt, ohne denselben harmonische Form und individuellen Charakter zu verleihen. Die ältesten Götter,



von denen die Wedas handeln, gruppiren sich um drei oberste Naturgottheiten: Indra, Warnni und Agni. Später (vielleicht um 1300 v. Chr.) ward die höchste Verehrung den drei Götterwesen zu Theil, welche den indischen Trimurti bilden: Brahma als Urgrund der Welt, die ein durch die täuschende Maja bedingtes Spiegelbild in seinem Geiste ist, Wischnu als Erhalter und Regierer, Siva als Zerstörer und Erzeuger. Das älteste Lehrgebäude der **Brahmanen** ist die Mimansa, welche in einen theoretischen Theil, die Brahmamimansa oder Wedanta, und einen praktischen Theil, die Karmamimansa, zerfällt. Kapila setzte der (universalistischen) Mimansa (Untersuchung) die (individualistische, nicht eine Weltseele, sondern nur Einzelseelen anerkennende) Sankhya (Ueberlegung, Kritik) entgegen; später kam auch die Niaya-Lehre auf, welche den Syllogismus kennt; schon die Sankhya enthält eine Lehre von den Arten und Objecten der Erkenntniss. Das Alter dieser Lehren ist ungewiss. Der Brahma-Religion trat (um 550 v. Chr.) der **Buddhismus** als Versuch einer moralischen Reformation entgegen, den Kasten feindlich, aber eine neue Hierarchie begründend; als letztes Ziel gilt ihm die Erhebung über die bunte Welt des wechselnden Scheins mit ihrem Schmerz und ihrer eitlen Lust, aber nicht sowohl durch positive sittliche und intellectuelle Geistesbildung, als vielmehr durch den die Qual der Seelenwanderung aufhebenden Eingang in das Nirwana zur bewusstlosen Einheit des Individuums mit dem All. Die **persische** Religion, von Zarathustra (Zoroaster) begründet oder reformirt, steht in Opposition zu der altindischen, deren Götter ihr als böse Dämonen erscheinen. Dem Reiche des Lichtes oder des Guten steht dualistisch das Reich der Finsterniss oder des Bösen entgegen; nach langem Kampf wird jenes siegen. Die Religion der **Aegypter** enthielt die Lehre von einem Gericht über die abgeschiedenen Seelen und von der Seelenwanderung, die nach der Meinung Herodots (II, 53; 81; 123) von ihnen an die Orphiker und Pythagoreer gelangt ist. Ein göttliches Wesen (Adir) ist alles Verehrungswürdige. Als Urgottheiten galten Geist (Gott Nef), Stoff (Göttin Net), Zeit (Gott Sebek) und Raum (Göttin Pascht), welche zusammen das viereinige Urwesen bilden (Amun, von am = nein und un = offen, das Nichtoffenbare, Unbegreifliche). Amun ist das Unentstandene und Unvergängliche; er ward unter dem Symbol der Schlange verehrt. Ein Theil desselben ist die (kugelförmige) Welt, das Gestaltete, das von Ungestaltetem umschlossen ist. Acht oberste innerweltliche Gottheiten sollen anerkannt worden sein, nämlich: Ment, Ptah, Pe, Anuke, Ra, Juh, Sate, Hathar, d. h. Schöpfergeist, Feuer, Himmelsgewölbe, Erde, Sonne, Mond, Tag, Nacht; ausserdem wurden der Nil (Jaro), der König Osiri, der Staatengründer, und seine Gemahlin Isi und deren Geschwister und Kinder verehrt. Die Götterlehre der Aegypter scheint nur geringen Einfluss auf die griechischen Denker geübt zu haben. Etwas beträchtlicher mag der Einfluss alter astronomischer Beobachtungen, vielleicht auch geologischer Beobachtungen und Speculationen gewesen sein. Einzelne geometrische Sätze scheinen die Aegypter mehr empirisch bei der Messung der Felder 19 gefunden, als wissenschaftlich bewiesen zu haben; die Auffindung der Beweise und die Aufstellung eines Systems der Geometrie war ein Werk von Griechen. Der **jüdische** Monotheismus wird von der Zeit des Neupythagoreismus an, nachdem Juden durch Mitaufnahme griechischer Bildungselemente eine Richtung auf wissenschaftliches Denken gewonnen haben, ein in den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie bedeutsam miteingreifendes Moment.

Die Philosophie der Griechen.

§ 7. Die Quellen unserer Kenntniss der Philosophie der Griechen liegen theils in den auf uns gekommenen philosophischen Schriften und Fragmenten, theils in Berichten und gelegentlichen Erwähnungen. Die neueren Bearbeitungen dieses Stoffes haben sich fortschreitend von blossen Sammelwerken zur schärferen historischen Kritik und zum reineren und tieferen philosophischen Verständniss erhoben.

Die Erwähnungen älterer Philosopheme bei Plato und Aristoteles sind nicht blosse Berichterstattungen in historischer Absicht, sondern dienen dem Zweck der Ermittelung der philosophischen Wahrheit. Plato entwirft mit historischer Treue in den wesentlichen Grundzügen, aber zugleich mit poetischer Freiheit in der Ausführung anschauliche Bilder von den philosophischen Richtungen und auch von der Persönlichkeit ihrer Vertreter; Aristoteles verfährt mehr mit realistischer Genauigkeit im Ganzen und Einzelnen und entfernt sich nur mitunter durch seine Reduction älterer Anschauungsweisen auf seine eigenen Grundbegriffe von der vollen historischen Strenge. Den Angaben Späterer vermag die zunehmende Beschränkung auf blosse Berichterstattung im Allgemeinen nicht den Vorzug einer grösseren Treue zu verleihen, weil ihnen theils die kritische Quellenkenntniss, theils die volle Befähigung zum reinen Verständniss älterer Philosopheme zu fehlen pflegt.

Plato charakterisirt in verschiedenen Dialogen die Richtungen des Heraklit und des Parmenides, des Empedokles, des Anaxagoras, der Pythagoreer, des Protagoras und Gorgias und anderer Sophisten, dann vor allem die des Sokrates und auch einzelner Sokratiker. Neben ihm ist für die Sokratik Xenophon (besonders in den Memorabilien) die bedeutendste Quelle. Aristoteles befolgt in allen seinen Schriften den Grundsatz, bei einem jeden Problem zuerst zuzusehen, was bereits die Früheren Haltbares geleistet haben, und giebt in diesem Sinne insbesondere im Eingange zu seiner „ersten Philosophie" (Metaphysik) eine kritische Uebersicht über die Principien der sämmtlichen früheren Philosophen von Thales bis auf Plato (Metaph. I, c. 3—10). An einigen Stellen berichtet Aristoteles auch von Plato's „ungeschriebenen Lehren" nach dessen mündlichen Vorträgen. Eigene kleine Schriften, die Aristoteles (nach Diog. L. V, 25) über die Lehren einzelner früherer Philosophen aufgesetzt hatte (*περὶ τῶν Πυθαγορείων, περὶ τῆς Ἀρχύτου*

φιλοσοφίας, περὶ τῆς Σπευσίππου καὶ Ξενοκράτους etc.) haben sich nicht erhalten; doch finden wir bei den Commentatoren noch manche daraus geschöpfte Angaben. 22 Das Gleiche gilt von Schriften des Theophrast über ältere Philosophen (*περὶ τῶν Ἀναξαγόρου, περὶ τῶν Ἀναξιμένους, περὶ τῶν Ἀρχελάου*, Gesch. der Arithmetik, der Geometrie und der Sternkunde, *περὶ τῆς Δημοκρίτου ἀστρολογίας, τῶν Διογένους συναγωγή, περὶ Ἐμπεδοκλέους, Μεγαρικός* etc.), und von seiner umfassenden Schrift *φυσικαὶ δόξαι*, von der Fragmente erhalten sind; ein Auszug aus derselben scheint Späteren als eine Quelle ihrer Angaben gedient zu haben; vgl. Diog. L. V, 42 ff. und dazu Usener, Analecta Theophrastea, Lpz. 1858). Von Platonikern haben namentlich Speusippus (*περὶ φιλοσόφων, Πλάτωνος ἐγκώμιον*), Xenokrates (*περὶ τῶν Παρμενίδου* und *Πυθαγόρεια*) und Heraklides, der Pontiker (*περὶ τῶν Πυθαγορείων, πρὸς τὰ Ζήνωνος, Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις, πρὸς τὸν Δημόκριτον ἐξηγήσεις*), später besonders Klitomachus (um 140 v. Chr., *περὶ τῶν αἱρέσεων*), von Aristotelikern ausser Theophrast auch Eudemus (*γεωμετρικαὶ ἱστορίαι, ἀριθμητικὴ ἱστορία, περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορία*), Aristoxenus (*ἱστορικὰ ὑπομνήματα, περὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ, Πλάτωνος βίος*), Dikaearch (*βίος Ἑλλάδος*, auch *περὶ βίων*), Phanias aus Lesbos (*περὶ τῶν Σωκρατικῶν* und *πρὸς τοὺς σοφιστάς*), Klearch, Strato, Theophrast's Schüler Duris aus Samos (um 270 v. Chr.) u. A. theils eigens von früheren Philosophen gehandelt, theils Schriften allgemeineren Inhaltes oder Schriften zur Geschichte bestimmter Wissenschaften verfasst, worin stellenweise auch Angaben zur Geschichte der Philosophie sich fanden. Auch Epikur (*περὶ αἱρέσεων*) und seine Schüler Hermarchus, Metrodorus und Kolotes (in polemischen Schriften) und Idomeneus (*περὶ τῶν Σωκρατικῶν*), ferner die Stoiker Kleanthes (über Heraklit), Sphaerus (über Heraklit, über Sokrates und über die Eretrischen Philosophen), Chrysippus (über die alten Physiologen), Panaetius (über die philosophischen Schulen oder Secten, *περὶ τῶν αἱρέσεων*) und Andere haben über philosophische Lehren und Werke geschrieben. Wir besitzen von allen diesen Schriften, die Späteren als Quellen gedient haben, keine mehr.

An die Aufzeichnungen jener Männer haben sich die Arbeiten der Alexandriner angeschlossen. Ptolemaeus Philadelphus (reg. 285—247 v. Chr.) legte die (schon unter seinem Vater durch Demetrius den Phalereer, der um 296 v. Chr. nach Alexandrien kam, vorbereitete) Alexandrinische Bibliothek an, in welcher auch die Werke der Philosophen gesammelt wurden, wobei jedoch auch nicht wenige untergeschobene Schriften Aufnahme fanden. Kallimachus aus Cyrene (um 294—224 v. Chr.) entwarf als Vorsteher dieser Bibliothek (in welchem Amte er dem etwa von 324 — 246 v. Chr. lebenden Ephesier Zenodotus nachfolgte) Tafeln berühmter Schriftsteller und ihrer Werke (*πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμψάντων καὶ ὧν συνέγραψαν*). Eratosthenes (276—194 v. Chr.), der von Ptolemaeus Euergetes (reg. 247 — 222) die Aufsicht über die Alexandrinische Bibliothek erhielt, schrieb über die verschiedenen philosophischen Richtungen (*περὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεων*) und stellte chronologische Untersuchungen an (*χρονογραφίαι*), worauf, wie es scheint, Apollodorus fusste in seiner in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. v. Chr. (metrisch) verfassten Chronik, aus welcher wiederum (obschon wohl nur mittelbar) Diogenes Laërtius einen grossen Theil seiner Zeitangaben entnommen hat. Aristophanes von Byzanz (geb. um 264, gest. um 187 v. Chr., des Zenodotus und des Kallimachus Schüler, als Bibliothekar Nachfolger des Apollonius, des Nachfolgers des Eratosthenes, und Lehrer des etwa von 212 — 140 v. Chr. lebenden Aristarch) stellte die Platonischen Dialoge grossentheils in Trilogien zusammen, woran er die übrigen als einzelne reihte (ein Theil seiner Ergänzungsarbeit zu den *πίνακες* des Kallimachus). Ueber das Leben

und die Folge der Philosophen und über ihre Schriften und Lehren schrieben ausser Eratosthenes noch theils eigens, theils gelegentlich Neanthes aus Kyzikos (um 240 v. Chr., am Hofe des Königs Attalus I. in Pergamum lebend, μυθικά, περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν), Antigonus Carystius (um 225, βίοι etc.), ferner der Kallimacheer (und Peripatetiker) Hermippus (von Smyrna? um 200 v. Chr.), 23 der in seinen biographisch-litterarischen Abhandlungen, die nur all zu reich an Fabeln waren (περὶ τῶν σοφῶν, περὶ μάγων, περὶ Πυθαγόρου, περὶ Ἀριστοτέλους, περὶ Θεοφράστου, βίοι), ebenso wie in anderen Partien Aristophanes von Byzanz, ein Supplement zu den Kallimacheischen πίνακες lieferte (woraus mittelbar Diogenes Laërtius vieles entnommen hat), der Peripatetiker Sotion (um 190 v. Chr., περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων), Satyrus (um 180 v. Chr., βίοι), Apollodorus aus Athen (nach 150 v. Chr., ein Schüler des Stoikers Diogenes, der Verfasser der mythologischen Βιβλιοθήκη, ferner der vorhin erwähnten χρονικά und vielleicht auch der Schrift περὶ φιλοσόφων αἱρέσεων), und Alexander Polyhistor (zur Zeit des Sulla, διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων). Aus den διαδοχαί des Sotion und aus den βίοι des Satyros hat Heraklides Lembus (um 150 v. Chr.), der Sohn des Serapion, Auszüge gemacht, welche Diogenes Laërtius (der V, 93–94 vierzehn Träger des Namens Heraklides unterscheidet) öfters erwähnt. Von dem Geschichtschreiber Antisthenes aus Rhodus, um 150 v. Chr., einem Zeitgenossen des Polybius, ist wahrscheinlich die Schrift φιλοσόφων διαδοχαί verfasst worden, welche Diogenes Laërtius öfters erwähnt. Demetrius der Magnesier, ein Lehrer des Cicero, verfasste eine kritische Schrift über gleichnamige Schriftsteller (περὶ ὁμωνύμων ποιητῶν καὶ συγγραφέων), woraus Diogenes Laërtius (vielleicht durch Vermittelung des Diokles) manche Angaben geschöpft hat (vgl. Scheurleer, de Demetrio Magnete, diss. inaug., Lugd. Bat. 1858). Didymus Chalcenterus (in der zweiten Hälfte des ersten Jahrh. v. Chr.) hat auch auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie als Sammler von Aussprüchen gearbeitet. Sosikrates hat διαδοχαί verfasst, welche Diogenes Laërtius öfters erwähnt. Der dem Epikureismus befreundete Diokles Magnes, ein Gegner des der Philosophie des Sextius zugethanen Sotion zur Zeit des Augustus und Tiberius, ist der Verfasser einer Schrift Βίοι φιλοσόφων und einer Ἐπιδρομὴ φιλοσόφων, woraus Diogenes Laërtius mindestens in der Darstellung des Stoicismus und wohl auch des Epikureismus sehr vieles entnommen, oder woraus er (nach Nietzsche) unter Mitbenutzung des Favorinus fast durchgängig geschöpft hat.

Unter den auf uns gekommenen Schriften sind für die Geschichte der Philosophie von besonderer Bedeutung die des Cicero, des Lucretius, des Seneca, des Historikers und Platonischen Philosophen Plutarch, des Arztes Galenus (geb. 131, gest. nach 200 n. Chr.), des Skeptikers Sextus (der, um 200 n. Chr. lebend, als Arzt der empirischen Schule zugehörte, daher Sextus Empiricus genannt wird, das theils auf Diokles, theils auf Favorinus ἀπομνημονεύματα und παντοδαπὴ ἱστορία beruhende) Geschichtswerk des Diogenes aus Laërte (in Cilicien, um 220 n. Chr.), die Schriften mehrerer Neuplatoniker (doch ist des Porphyrius φιλόσοφος ἱστορία nicht mehr erhalten) und Commentatoren des Aristoteles, und einiger Kirchenlehrer, insbesondere des Justinus Martyr (Apologia und Dialogus cum Tryphone), Clemens von Alexandrien (Mahnrede an die Hellenen, Paedagogus und Teppiche, στρωματεῖς), Origenes (contra Celsum etc.) und Eusebius (praeparatio evangelica), zum Theil auch des Tertullianus, Lactantius und Augustinus. Manche Materialien zur Geschichte der Philosophie finden sich auch bei Gellius (um 150, in den Noctes Atticae), Athenaeus (um 200, in der Schrift Deipnosophistae), Flavius Philostratus (um 200), Eunapius aus Sardes (um 400), Johannes Stobaeus (um 500), Photius

(um 880, im Lexicon und der Bibliotheca), Suidas (etwa um 1000, im Lexicon); ein erst im 15. Jahrhundert verfasster Auszug aus Diogenes Laërtius und Suidas scheint die dem Hesychius von Milet zugeschriebene Schrift zu sein: *περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν* (s. Lehrs im Rhein. Mus. XVII, 1862, S. 453—457). Bei Cicero finden wir eine ziemlich umfassende und genaue Kenntniss der damals in Geltung stehenden philosophischen Richtungen, aber nur ein unzulängliches Verständniss der älteren griechischen Speculation. Höheren Werth haben die meisten historischen Angaben der Commentatoren des Aristoteles, da sie theils auf damals noch erhaltenen Schriften der Philosophen, theils auf manchen Berichten des Aristoteles und des Theophrast und anderer Autoren beruhen, die nicht auf uns gekommen sind.

24 Ciceronis historia philosophiae antiquae, ex omnibus illius scriptis collegit Fr. Gedike, Berlin 1782, 1801, 1814.

Die Schriften des Plutarch *περὶ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων καὶ τῶν ἀπ' αὐτῶν· περὶ Κυρηναίων· ἐκλογὴ φιλοσόφων· στρωματεῖς ἱστορικοί* sind nicht erhalten. Plutarch's „Moralia" enthalten für unsere Kenntniss der Geschichte der Philosophie, besonders der Stoischen und Epikureischen Lehren, werthvolle Beiträge. Unecht ist die Schrift Plut. de physicis philosophorum decretis libri quinque (ed. Dan. Beck, Lips. 1787, auch in Wyttenbach's und in Dübner's Ausg. der Moralia des Plutarch).

Claud. Galeni liber *περὶ φιλοσόφου ἱστορίας*. (In den Gesammtausgaben der Werke des Galen; ed. Kühn, vol. XIX. Das Schriftchen ist unecht. Es stimmt, den Anfang ausgenommen, fast ganz mit der vorgenannten pseudo-plutarchischen Schrift überein. In den echten Schriften des Galenus aber findet sich neben dem medicinischen Inhalt vieles, was die Geschichte der Philosophie betrifft.)

Sexti Empirici Opera. Gr. et lat. Pyrrhoniarum institutionum libri tres. *Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις* (skeptische Skizzen). Contra mathematicos sive disciplin. professores libri sex, contra philosophos libri quinque; auch zusammen unter dem Titel: adversus Math. libri XI. (Gegen die Vertreter positiver Wissenschaften: Gramm., Rhet., Geom., Arithm., Astrol., Mus., und gegen die philosophischen Dogmatisten: Logiker, Physiker, Ethiker.) Ed. Jo. Alb. Fabricius, Lips. 1718; wiederabg. ebend. 1842. Ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1842.

Flavii Philostrati Vitae sophistarum. Ed. Car. Lud. Kayser, Heidelbergae 1838. Opera ed. Kayser, Turici 1834—46; ibid. 1853; ed. Ant. Westermann, Paris 1849.

Athenaei Deipnosophistae. Ed. Casaubonus 1598—1600; ed. Schweighäuser Argentorati 1801—7; ed. G. Dindorf, Lips. 1827; ed. Aug. Meineke, Lips. 1858—67.

Diogenis Laërtii *περὶ βίων δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων* (oder *π. βίων καὶ γνωμῶν*) *τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα*. Ed. Hübner, 2 voll., Lips. 1828—31; dazu Comm. vol. I. u. II., Lips. 1830—33 (u. a. die Noten des Is. Casaubonus und des Aegid. Menagius enthaltend). Der Commentar des Menagius zum Diog. Laërt. ist zuerst 1652 erschienen. Diog. L. de vitis etc. ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet. Accedunt Olympiodori, Ammonii, Jamblichi, Porphyrii et aliorum vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Plotini et Isidori, Ant. Westermanno, et Marini vita Procli, J. F. Boissonadio edentibus. Graece et latine cum indicibus, Parisiis 1850. Vgl. Frdr. Bahnsch, de Diog. Laërtii fontibus, diss. inaug. Regimontanensis, Gumbinnae 1868; Frdr. Nietzsche, de Laërtii Diog. fontibus, in: Rhein. Mus. N. F. XXIII, 1868, S. 632—53 und XXIV, 1869, S. 181—228. (Diogenes Laërtius hat seine Schrift nach III, 47 einer Verehrerin des Plato gewidmet. Die Haltung ist eine eklektische, in den einzelnen Partien durch den Charakter der Quellen bedingte. Diogenes führt die Geschichte des Platonismus bis auf Clitomachus, die des Aristotelismus bis auf Lyco, die des Stoicismus in unserm Text bis auf Chrysippus, ursprünglich aber, wie Val. Rose in der Zeitschr. Hermes, Bd. I, Berlin 1866, S. 370ff. nachweist, bis auf Cornutus; die namhaftesten Epikureer nennt er bis auf Zeno aus Sidon, Demetrius Laco, Diogenes Tarsensis und Orion; nur die Geschichte des Skepticismus führt er bis auf seine Zeit, d. h. bis gegen 220 n. Chr. herab.)

Clementis Alexandrini opera. Ed. Reinhold. Klotz, Lips. 1830—34.

Origenis *φιλοσοφούμενα*. In: Jac. Gronovii Thesaur. antiquitatum graecarum tom. X, Lugd. Bat. 1701, p. 257—292. Compendium historiae philosophicae antiquae,

sive Philosophumena, quae sub Origenis nomine circumferuntur, ed. Jo. Christoph. Wolf, Hamb. 1706. Ed. II ib. 1716. Auch in den Gesammtausgaben des Origenes. Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος Origenis philosophumena sive omnium haeresium refutatio. E codice Parisino nunc primum ed. Emman. Miller, Oxonii 1851. — S. Hippolyti refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt, ed. L. Duncker et F. G. Schneidewin, opus Schneidewino defuncto absolvit L. Duncker, Gott. 1859. Ed. Patricius Cruice, Paris 1860. (Das erste Buch, das grossentheils auf dem aus der Alexandrinerzeit stammenden Auszug aus Theophrast's Schrift περὶ φυσικῶν zu beruhen scheint, ist identisch mit den früher allein bekannten φιλοσοφούμενα, die Bücher IV.—X. sind 1842 in einem Kloster auf dem Berge Athos aufgefunden worden; doch fehlt der Anfang des vierten Buches. Dass Origenes nicht der Verfasser sei, ist gewiss; dass der um 220 n. Chr. lebende Kirchenlehrer Hippolytus, ein Schüler des Irenaeus, es sei, ist höchst wahrscheinlich.) 25

Eusebii praeparatio evangelica. Ed. Viger., Paris 1628; ed. Heinichen, Lips. 1842—43. (Eusebius hat die pseudo-Plutarchische Schrift de placitis philos. oder vielmehr wohl eine ausführlichere Redaction derselben stark benutzt.)

Eunapii Sardiani Vitae philosophorum et sophistarum. Ed. J. F. Boissonade, Amst. 1822; Paris 1849.

Jo. Stobaei Florilegium, ed. Thom. Gaisford, Oxon. 1822; Lips. 1823–24; ed. Aug. Meineke, Lips. 1855—57. Eclogae physicae et ethicae, ed. Arnold. Herm. Lud. Heeren, Gott. 1792—1801; ed. Thom. Gaisford, Oxonii 1850; ed. Aug. Meineke, vol. I. Lips. 1860, vol. II. ib. 1864. (Mit Pseudo-Plutarch. de placitis philosophorum, und mit Pseudo-Galen stimmen die betreffenden Partien der Eclogae zusammen, excerpiren aber stellenweise vollständiger die gemeinsame Quelle. Auch manche Angaben des 457 gest. Bischofs Theodoret stammen aus eben dieser Sammlung.)

Hesychii Milesii opuscula. Ed. Jo. Conr. Orelli, Lipsiae 1820.

Simplicii comm. ad Arist. physicas auscultationes. Ed. Asulanus. Venet. 1526. Jo. Philop. (s. unten § 70).

Aus den Jahrbüchern verschiedener Akademien hat Michael Hissmann in dem Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte, 6 Bde., Gött. u. Lemgo 1778—83, Abhandlungen zusammengestellt, wovon viele sich auf die alte Philosophie beziehen, insbesondere über Thales und Anaximander vom Abt von Canaye, über Pythagoras von de la Nauze und von Fréret, über Empedokles von Bonamy, über Anaxagoras vom Abt le Batteux und von Heinsius, über Sokrates vom Abt Fraguier, über Aristippus von le Batteux, über Plato vom Abt Garnier, über Kallisthenes von Sevin, über Euhemerus von Sevin, Fourmont und Foucher, über Panaetius und über Athenodorus von Sevin, über Musonius und über Sextius von de Burigny, über den Cyniker Peregrinus von Capperonier, über Proclus von de Burigny.

Christoph Meiners, historia doctrinae de vero deo, Lemgo 1780. Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom, Lemgo 1781—82. Grundriss der Gesch. der Weltweisheit, Lemgo 1786, 2. Aufl. 1789.

D. Tiedemann, Griechenlands erste Philosophen oder Leben und Systeme des Orpheus, Pherecydes, Thales und Pythagoras, Leipzig 1781.

Fr. Vict. Leberecht Plessing, histor. und philos. Untersuchungen über die Denkart, Theologie und Philosophie der ältesten Völker, vorzüglich der Griechen, bis auf Aristot. Zeit, Elbing 1785. Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums, Leipzig 1787. Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums, Leipzig 1788.

Wilh. Traug. Krug, Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern, Leipzig 1815, 2. Aufl. 1827.

Ueber die Arbeiten auf dem Gebiet der Geschichte der alten Philosophie seit Buhle und Tennemann bis auf Ritter und Brandis handelt Zeller in den Jahrbüchern der Gegenwart, Juli 1843.

Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt H. Ritter, L. Preller. Edidit L. Preller, Hamburgi 1838. Edit. II. recogn. et auxit L. Preller, Gothae 1856. Ed. III. Gothae 1864. Ed. IV. ebd. 1869. (Eine werthvolle Sammlung.)

Fragmenta philosophorum Graecorum ed. F. W. A. Mullach, vol. I. Par. 1860, vol. II. ib. 1867, vol. III. (fehlt noch). (Eine vollständige Zusammenstellung

der erhaltenen Fragmente und reichhaltige Sammlnng von Nachrichten über die betreffenden Philosophen.)

26 Christian Aug. Brandis, Handhnch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, 1 Th.: vorsokratische Philosophie; 2. Th., 1. Abth.: Sokrates, die einseitigen Sokratiker und Plato; 2. Th., 2. Abth., 1. n. 2. Hälfte: Aristoteles; 3. Th., 1. Abth.: Uebersicht über das Aristotelische Lehrgebäude nnd Erörterung der Lehren seiner nächsten Nachfolger als Uebergang zu der dritten Entwickelnngsperiode der griechischen Philosophie, Berlin 1835, 44, 53—57, 60. — Geschichte der Entwicklnngen der griechischen Philosophie nnd ihrer Nachwirknngen im römischen Reiche. Erste Hälfte (bis auf Aristoteles), Berlin 1862. Zweite Hälfte (von den Stoikern nnd Epikureern bis auf die Nenplatoniker, zugleich, nebst den 1866 erschienenen „Ausführungen", als 2. Abth. des 3. Theiles des Handbuchs), ebend. 1864. (Eine höchst sorgsame nnd nmfassende gelehrte Forschnng. Die „Geschichte der Entwicklnngen" ist eine kürzere, übersichtliche Darstellnng.)

Aug. Bernh. Krische, Forschnngen auf dem Gebiete der alten Philosophie, 1. Band: die theologischen Lehren der griechischen Denker, eine Prüfnng der Darstellung Cicero's, Göttingen 1840.

Ed. Zeller, die Philosophie der Griechen. Eine Untersnchung über Charakter, Gang und Hanptmomente ihrer Entwicklung. Erster Theil: allg. Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Zweiter Theil: Sokrates, Plato, Aristoteles. Dritter Theil: die nacharistotelische Philosophie. Tübingen, 1844, 46, 52. — Zweite, völlig nmgearb. Aufl. nnter dem Titel: die Philosophie der Griechen in ihrer gesch. Entwicklung dargestellt. Erster Theil, Tüb. 1856. Zweiter Theil: Sokrates und die Sokratiker, Plato nnd die alte Akademie, Tüb. 1859. Zweiter Theil, 2. Abth.: Aristoteles und die alten Peripatetiker, Tüb. 1862. Dritter Theil, 1. Abth.: die nacharist. Philos., 1. Hälfte, Leipz. 1865; 2. Abth.: die nacharist. Philos., 2. Hälfte (nebst Register), ebd. 1868. Dritte Aufl. Erster Theil, Leipzig 1869. (Die trefflichste Vereinigung von philosophischer Vertiefnng nud kritischem Blick. Der philosophische Standpunkt ist ein durch Empirie und Kritik modificirter Hegelianismns.)

Karl Prantl, Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie, Stuttgart 1854, nene Auflage 1863.

Albert Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, herausg. von Karl Köstlin, Tübingen 1859; zweite vermehrte Aufl. ebd. 1870 (1869).

Lndwig Strümpell, die Geschichte der griechischen Philosophie, zur Uebersicht, Repetition und Orientirung bei eigenen Stndien entworfen. 1. Abth.: die theoret., 2. Abth.: die prakt. Philosophie der Griechen. Leipz. 1854—61. (Herbart'scher Standpunkt.)

N. J. Schwarz, mannel de l'histoire de la philosophie ancienne, Liége 1842, 2. éd. Liége 1846. Renonvier, mannel de philos. ancienne, Paris 1845. Charles Lévêqne, étndes de philosophie grecque et latine, Paris 1864. L. Lenoël, les philosophes de l'antiqnité, Paris 1865. M. Morel, hist. de la sagesse et dn goût chez les Grecs, Paris 1865.

Franco Fiorentino, Saggio storico snlla filosofia Greca, Firenze 1865.

W. A. Bntler, lectnres on the history of ancient philosophy, Cambridge 1856; edited by W. H. Thomson, 2 vols., London 1866. Lectures on Greec philosophy and other philosophical Remains of James Frederick Ferrier, ed. by Al. Grant and E. L. Lushington, 2 vols., Edinburgh and London 1866.

Ueber physikalische Theorien der Alten handeln: Th. H. Martin, la fondre, l'électricité et le magnétisme chez les anciens, Paris 1866; Charles Thnrot, recherches historiques snr le principe d'Archimède, extrait de la Revue archéologique, Paris 1869.

Ueber die Geometrie vor Enklid handelt C. A. Bretschneider, Leipzig 1870.

Ueber die Rechts- nnd Staatslehre bei den Griechen nnd Römern handeln ansser den oben, S. 14 Angeführten insbesondere noch:

A. Veder, historia philosophiae juris apud veteres, Lngd. Bat. 1832.

27 Herm. Henkel (lineamenta artis graecornm politicae, Berol. 1847; Studien zu einer Geschichte der griechischen Lehre vom Staat, in: Philologus, Jahrg. IX, 1854, S. 401 ff.). Zur Gesch. der griech. Staatswissenschaft, G.-Pr., Salzwedel 1863 nnd 1866, Stendal 1867 nnd 1869.

M. Voigt, die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer, Leipzig 1856. (Dabei über griechische Lehren, S. 81—176.) Vgl.

auch Ihering's umfassendes Werk: Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, Leipz. 1852 ff.

Ueber das Verhältniss der hellenischen Ethik zum Christenthum handelt Neander in seinen wiss. Abhandlungen hrsg. von J. Jacobi, Berlin 1851, vgl. dessen oben S. 13 angef. Vorles.; über die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe W. Wehrenpfennig, Progr. des Joachimsthal'schen Gymnasiums, Berlin 1856. Ad. Garnier, de la morale dans l'antiquité, Paris 1865.

Ueber die antike Aesthetik handeln: Eduard Müller, Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, Breslau 1834–37. J. A. Hartung, Lehren der Alten über die Dichtkunst, durch Zusammenstellung mit denen der besten Neueren erklärt, Hamburg u. Gotha 1845. E. Egger, essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs, suivi de la poétique d'Aristote, et d'extraits de ses problemes, Paris 1849. Vgl. die betreffenden Abschnitte bei Zimmermann, Gesch. der Aesthetik. Wien 1858, und A. Kuhn, die Idee des Schönen in ihrer Entwicklung bei den Alten bis in unsere Tage, 2. Aufl, Berlin 1865. H. Taine, philos. de l'art en Grèce, Paris 1870.

Ueber die Lehre von der Einheit handelt Wegener, de uno sive unitate apud Graecorum philosophos, Realschul-Progr., Potsdam 1863. Ueber die Unsterblichkeit der Seele nach Ansichten der Alten handelt Karl Arnold, Gymn.-Progr., Straubing 1864. Ueber die Lehre vom Fatum bei Juden und Griechen handelt A. Vogel, Diss. Rostock 1869.

Ueber die Sprachphilosophie der Alten handeln Lersch, Bonn 1841, und H. Steinthal, Geschichte der Sprachwiss. bei den Griechen und Römern, Berlin 1863 64. Vgl. Schömann, die Lehre von den Redetheilen bei den Alten, Berlin 1862.

§ 8. Der philosophischen Forschung gehen die Versuche der dichtenden Phantasie, sich das Wesen und die Entwicklung der göttlichen und menschlichen Dinge zu veranschaulichen, vorbereitend und anregend voraus. Die theogonischen und kosmogonischen Anschauungen des Homer und Hesiod üben nur einen entfernteren und geringen, vielleicht aber gewisse orphische Dichtungen, welche dem sechsten Jahrhundert v. Chr. anzugehören scheinen, wie auch die Kosmologie des Pherekydes von Syros (der zuerst in Prosa schrieb, um 600), und andrerseits die beginnende ethische Reflexion, die sich in Sprüchen und Dichtungen kund giebt, einen näheren und wesentlichen Einfluss auf die Entwicklung der ältesten griechischen Philosophie.

Die reichhaltige Litteratur, welche auf diese vor der eigentlichen Philosophie liegenden Bildungsformen geht, kann hier nicht in extenso angeführt werden; es mag die Erinnerung an K. F. Nägelsbach, Homerische Theologie und dessen Nachhomerische Theologie, auch an die betreffenden Schriften von Creuzer und von Voss, an die betreffenden Partien in Grote's Geschichtswerk, an die „Populären Aufsätze" von Lehrs, an Preller's u. A. Schriften über die griechische Mythologie, Chr Petersen, das Zwölfgöttersystem der Gr. u. R., Berlin 1870, an Aufsätze, wie Ramdohr, „Zur homerischen Ethik" (in Programmen des Johanneums zu Lüneburg), Petersen, Ursprung und Alter der hesiodischen Theogonie, Progr. des Hamburg. Akad. Gymnas. 1862 etc. genügen. — Vgl. Lobeck, de carminibus Orphicis, Königsb. 1824, de Orphei aetate, ebd. 1826, Aglaophamus s. de theol. myst. Graecorum causis, 2 Bde., ebd. 1829; K. Eichhoff, de Onomacrito Atheniensi, Gymn.-Progr., Elberfeld 1840; Gerhard, über Orpheus und die Orphiker, in den Abh. der Berliner Akad. d. Wiss., hist. philos. Cl., 1861; C. Haupt, Orpheus, Homerus, Onomacritus sive theologiae et philosophiae initia apud Graecos, Gymn.-Progr., Königsberg in der Neumark 1861; J. A. Hartung, die Religion und Mythologie der Griechen, Leipzig 1865 (der eine Verdüsterung in Glaubenssachen durch Einführung ägyptischen, phö-

nikischen und phrygischen Aberglaubens in dem Treiben des Kreters Epimenides und des Onomakritus erkennt); P. R. Schuster, de veteris orphicae theogoniae indole atque origine, accedit Hellanici theogonia orphica, Leipzig 1869. — Karl Dilthey, griech. Fragmente, Heft I: Fragmente der sieben Weisen, ihrer Zeitgenossen und der Pythagoreer, Darmstadt 1835; H. Wiskemann, de Lacedaemoniorum philosophia et philosophis deque septem quos dicunt sapientibus, Lac. discipulis et imitatoribus, Hersfeld 1840; Otto Bernhardt, die sieben Weisen Griechenlands, Gymn.-Progr., Soran 1864; Frc. Aem. Bohren, de septem sapientibus, Bonnae 1867. — Ueber Pherekydes handeln: Friedr. Wilh. Sturz (Gerae 1789; 1798) Lips. 1824; L. Preller, die Theogonie des Ph. v. S., im Rhein. Mus. f. Philol., N. F., 4. Jahrgang 1846, S. 377—389, auch in Prellers ausgew. Aufs. hrsg. von R. Köhler, Berlin 1864, S. 350—361; R. Zimmermann, über die Lehre des Ph. v. S. und ihr Verhältniss zu aussergriechischen Glaubenskreisen, in Fichte's Zeitschr. f. Philos., Bd. 24, Heft 2, 1854, wiederabg. in Z.'s Stud. u. Krit, Wien 1870, S. 1—35; Joh. Conrad, de Pherecydis Syrii aetate atque cosmologia, diss. Bonnensis, Confluentibus 1856.

Die Homerische Dichtung scheint eine ältere Form religiöser Anschauungen vorauszusetzen, deren Götter personificirte Naturmächte waren, und sie erinnert in Einzelnem (z. B. Il. VIII, 19 ff. durch den Mythus von der σειρὴ χρυσείη) an orientalische Speculationen; aber alle derartigen Elemente sind in ihr bereits durchaus in's Ethische umgebildet; Homer zeichnet durchweg ideale Bilder des menschlichen Lebens, und der Einfluss, den seine Dichtung in ihrer reinen Naivetät auf die Hellenen geübt hat (wie auch der minder hohe der mehr reflectirenden Hesiodischen Dichtung), war wesentlich ein ethisch-religiöser, bis, nachdem diese Erziehung ihr Werk in zureichendem Maasse vollendet hatte, die fortschrei-28 tende Vertiefung des sittlichen und religiösen Bewusstseins jene Stufe ungenügend fand, zu strenger Polemik fortging und selbst das bis dahin geltende Ideal als eine falsche, verführerische und verderbliche Macht ganz von sich abwies (Xenophanes, Heraklit, Plato), worauf dann zunächst vor dem endlichen Bruch noch auf mehrere Jahrhunderte hin eine gewisse, jedoch zum Theil nur durch allegorische Deutungen anscheinend hergestellte Versöhnung folgte. Weitaus mehr in jener Polemik, als in befreundetem Anschluss an die Homerisch-Hesiodische Dichtung ist die griechische Philosophie erwachsen.

In einer späteren Zeit, als die neue Speculation der ältesten Dichtung wiederum die oberste Autorität zuzugestehen geneigt war, fand die schon früh aufgekommene Annahme vielen Beifall, dass der Homerischen Dichtung eine andere von mehr speculativer Haltung, nämlich die orphische, vorangegangen sei. Nach der ursprünglichen Sage ist Orpheus der Stifter des Thracischen Bacchusdienstes. Schon früh wurden ihm kosmogonische Dichtungen (durch Onomakritus, der bei den Pisistratiden lebte, und Andere) untergeschoben. Herodot sagt II, 53: „Homer und Hesiod haben den Hellenen ihre Theogonie gebildet; die Dichter aber, die früher als sie gelebt haben sollen, waren später nach meiner Ansicht"; II, 81 (vgl. 123) erklärt Herodot die sogenannten orphischen und bacchischen Lehren für ägyptisch und pythagoreisch. Die orphischen Kosmogonien, von denen wir Näheres wissen, stammen grösstentheils aus einer noch viel jüngeren Zeit und sind unter dem Einfluss der späteren Philosophie entstanden. Von einer der Kosmogonien lässt sich jedoch mit zureichender Bestimmtheit nachweisen, dass sie aus einer ziemlich frühen Zeit stamme. Der Neuplatoniker Damascius berichtet (de princ. p. 382), dass der Peripatetiker Eudemus, ein unmittelbarer Schüler des Aristoteles, den Inhalt einer orphischen Theogonie angebe, in welcher (von dem Intelligibeln als einem durchaus Unsagbaren, wie Damascius von seinem Standpunkte aus deutet, geschwiegen und) mit der Nacht der Anfang gemacht werde. Gewiss dürfen wir voraussetzen, dass auch Aristoteles diese Theogonie gekannt habe (vgl. auch Plat. Tim. p. 40 e). Nun sagt Aristoteles Metaph. XIV, 4, die alten Dichter und wiederum die jüngsten (philosophischen) θεολόγοι lassen

(pantheistisch) das Höchste und Beste nicht der Zeit nach das Erste sein, sondern ein Späteres, ein Resultat fortschreitender Entwicklung; diejenigen aber, welche (der Zeit und der Denk- und der Darstellungsweise nach) zwischen den Dichtern und Philosophen in der Mitte stehen (οἱ μεμιγμένοι αὐτῶν), wie namentlich Pherekydes, der nicht mehr durchaus mythisch redet, ferner auch die Magier und einige griechische Philosophen betrachten (theistisch) das Vollkommenste als das Erste der Zeit nach. Welche „alten" Dichter (ἀρχαῖοι ποιηταί, deren Zeit übrigens zum Theil noch bis in das sechste Jahrhundert v. Chr. herabreichen kann) gemeint seien, deutet Aristoteles nur an in der Bezeichnung ihrer Principien: οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν. Hiervon ist Χάος unzweifelhaft auf Hesiod zu beziehen (πάντων μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος κ. τ. λ., 29 Theog. V. 116 f.; ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο, ebd. 123), Ὠκεανός auf Homer (Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν, Il. XIV, 201, Il. XIV, 240: Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται), Νὺξ καὶ Οὐρανός demnach auf eine andere namhafte Theogonie, und aller Wahrscheinlichkeit nach auf eben jene orphische, von der Eudemus berichtet hat. Dann also muss diese, da Aristoteles ihren Verfasser den ποιηταὶ ἀρχαῖοι zurechnet, spätestens im sechsten Jahrhundert vor Christo entstanden sein. Aber eben diese Theogonie und überhaupt alle diejenigen, welchen durch das Aristotelische Zeugniss ein verhältnissmässig hohes Alter zuerkannt wird, theilen auch nach eben diesem Zeugniss die Homerische und Hesiodische Religionsanschauung im Wesentlichen. Als der ewige Herrscher im All und zwar als die Seele der Welt erscheint Zeus in dem Verse, auf den wohl schon Plato Leg. IV, 715 e als einen παλαιὸς λόγος anspielt:

Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.

Pherekydes von der Insel Syros (im sechsten Jahrh. v. Chr.) schrieb in Prosa eine Kosmogonie, die unter dem Titel Ἑπτάμυχος angeführt wird, wahrscheinlich nach den Falten (μυχοῖς) seines κόσμος. Diogenes Laërtius citirt (I, 119) die Anfangsworte dieser Schrift: Ζεὺς μὲν καὶ Χρόνος εἰς ἀεὶ καὶ Χθὼν ἦν. Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ

Der zur Zeit des Solon lebende Weihepriester und Kosmolog Epimenides lässt aus der Luft (dem ἀήρ) und der Nacht (der νύξ), die zuerst den Tartarus erzeugt haben, vermittelst des Welteies die Welt hervorgehen, und gehört somit zu den von Aristoteles sogenannten ἐκ νυκτὸς γεννῶντες θεολόγοι. Bei Akusilaos ist das Chaos das Erste; aus demselben gehen der Erebos und die Nacht hervor. Zu den theistischen Kosmologen scheint Hermotimus, der Klazomeneer, zu gehören (s. unten § 24).

Die sogenannten „sieben Weisen": Thales, Bias, Pittakus und Solon; Kleobulus, Myson (oder nach Anderen Periander) und Chilon (auch Anacharsis, Epimenides und noch Andere werden genannt) mit den Sinnsprüchen, die ihnen beigelegt werden (Thales: γνῶθι σαυτόν, oder: τί δύσκολον; τὸ ἑαυτὸν γνῶναι· τί δὲ εὔκολον; τὸ ἄλλῳ ὑποτίθεσθαι, Solon: καλοκαγαθίαν ὅρκου πιστοτέραν ἔχε· μὴ ψεύδου· τὰ σπουδαῖα μελέτα· φίλους μὴ ταχὺ κτῶ, οὓς δ' ἂν κτήσῃς μὴ ἀποδοκίμαζε· ἄρχε πρῶτον μαθὼν ἄρχεσθαι· συμβούλευε μὴ τὰ ἥδιστα, ἀλλὰ τὰ κάλλιστα· μηδὲν ἄγαν, Bias: ἀρχὴ ἄνδρα δείξει, angef. von Arist. Eth. Nic. V, 3; auch: οἱ πλεῖστοι κακοί etc.; Anacharsis: γλώσσης, γαστρός, αἰδοίων κρατεῖν etc.) sind Repräsentanten praktischer Lebensweisheit auf einer Reflexionsstufe, die noch nicht Philosophie ist, aber eine philosophische Forschung nach ethischen Principien anbahnen kann. Als Repräsentanten Lacedämonischer Bildung, die sich in ethischen Kernsprüchen bekunde, werden die sieben Weisen im Plat. Protag. p. 343 bezeichnet (Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Πιττακὸς ὁ Μιτυληναῖος καὶ Βίας ὁ Πριηνεὺς καὶ Σόλων ὁ ἡμέ-

τερος καὶ Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος καὶ Μύσων ὁ Χηνεὺς καὶ ἕβδομος ἐν τούτοις ἐλέγετο ὁ Λακεδαιμόνιος Χίλων· οὗτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας). Der Aristoteliker Dikaearchus (bei Diog. Laërt. I, 40) nennt diese Männer mit Recht: *οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς*. Thales, der mitunter der Weiseste dieser sieben Weisen genannt wird, ist zugleich Astronom und Begründer der Ionischen Naturphilosophie.

30 § 9. Die Perioden der Entwicklung der griechischeu (nebst der von dieser abhängigen römischen) Philosophie lassen sich in Bezug auf das Forschungsobject in folgender Weise bestimmen: 1. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf das Ganze der Natur und Welt oder Vorherrschaft der Kosmologie. Von Thales bis auf Anaxagoras und die Atomistiker. 2. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf den Menschen als wollendes und denkendes Wesen, oder Vorherrschaft der Ethik und Logik, jedoch mit allmählicher Wiederaufnahme und zunehmender Begünstigung der Naturphilosophie. Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker. 3. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf die Gottheit und das Verhältniss der Welt und des Menschen zu ihr, oder Vorherrschaft der Theosophie, jedoch unter Mitaufnahme der Physik, Ethik und Logik, vom Neupythagoreismus bis zum Ausgang der alten Philosophie in der neuplatonischen Schule. Die Form der Philosophie war in der ersten Periode vorherrschend die unmittelbar auf die Dinge gerichtete Betrachtung, jedoch nicht ohne einige mathematische und dialektische Begründung; für die zweite Periode ist hinsichtlich der Form das Hinzutreten der durch Begriffsbestimmung vermittelten Forschung charakteristisch, für die dritte aber das Hinzutreten der mystischen Versenkung in das Absolute. Die Keime des eigenthümlichen Inhalts und auch der Form des Philosophirens in der jedesmal nächstfolgenden Periode lassen sich theils in der Culmination, theils in den Ausgängen der vorangegangenen nachweisen; insbesondere erheben sich die hervorragendsten Denker der zweiten (in ihren meisten Vertretern vorwiegend anthropologischen Periode) zu einem allseitigen Philosophiren. In der ersten Periode gehören die Personen, welche gleiche oder ähuliche Richtungen vertreten, grösstentheils (obschon keineswegs ausnahmslos) auch dem nämlichen Stamme an (sofern die älteste Naturphilosophie unter Ioniern aufkommt, der Pythagoreismus aber vorzugsweise unter Dorern seinen Verbreitungsbezirk findet); in der zweiten Periode aber wird die philosophische Richtung von der Stammesverschiedenheit unabhängig, zumal seit sich in Athen ein Centralpunkt der philosophischen Bestrebungen gebildet hat; der Verbreitungsbezirk der Philosophie liegt nunmehr in dem

Hellenenthum überhaupt und auch in den der macedonischen und der römischen Herrschaft unterworfenen Nationen; in der dritten Periode verschmilzt die hellenische Denkweise mit der orientalischen, und die Träger der (zur Theosophie gewordenen) Philosophie sind theils vom Hellenismus influenzirte Juden, Aegypter und andere 31 Orientalen, theils vom Orientalismus tief durchdrungene Hellenen.

Diogenes von Laërte (dessen Anordnung auf einer unverständigen Anwendung und Ueberspannung des Gegensatzes von Ionischer und Italischer Philosophie beruht) macht, Früheren folgend, die beachtungswerthe Bemerkung (III, 56), der erste λόγος der griechischen Philosophen sei der physische gewesen, durch Sokrates aber sei die Ethik und durch Plato die Dialektik hinzugekommen.

Brucker folgt im Wesentlichen der Anordnung des Diogenes Laërtius, lässt aber mit der Philosophie unter den Römern eine neue Periode beginnen, welcher er ausser den römischen Philosophen die Erneuerer älterer Richtungen, wie namentlich die Neu-Pythagoreer und die (von ihm im Anschluss an die Notiz des Diogenes Laërtius I, 21 über den Potamo als Begründer einer eklektischen Richtung sogenannte) „eklektische Secte", d. h. die Neuplatoniker, auch die späteren Peripatetiker, Cyniker etc., dann auch die jüdischen, arabischen und christlichen Philosophen bis zu dem Ausgang des Mittelalters, der Wiederherstellung der Wissenschaften und dem Beginn der Philosophie der Neuzeit zurechnet.

Tennemann setzt drei Abschnitte der griechisch-römischen Philosophie: 1. von Thales bis Sokrates (ausgehend von fragmentarischen Speculationen über die Aussenwelt); 2. von Sokrates bis zum Ende des Streits der Stoa und der Akademie (Rückgang der Speculation auf den menschlichen Geist als die Quelle aller Wahrheit); 3. von der Philosophie unter den Römern und dem neuen Skepticismus des Aenesidemus bis auf Joh. von Damascus (Vermählung mit dem orientalischen Geiste; der Geist sucht ausser sich die Quelle der Gewissheit und verfällt in Synkretismus und Schwärmerei).

In ähnlicher Weise unterscheidet H. Ritter drei Perioden der philosophischen Entwicklung: die vorsokratische Philosophie, die Sokratischen Schulen (wozu er auch die älteren Skeptiker, Epikureer und Stoiker rechnet) und die Philosophie in der späteren Zeit bis zum Neuplatonismus. Die erste Periode umfasst „das erste Aufwachsen des philosophischen Geistes", die zweite „die vollkommenste Blüthe der philosophischen Systeme", die dritte „den Verfall der griechischen Philosophie". Näher ist der Charakter der ersten Periode das Ausgehen der philosophischen Forschung von einem einseitigen wissenschaftlichen Interesse, wobei die Verschiedenheit der Richtungen sich an die Stammesverschiedenheit gebunden zeigt; der Charakter der zweiten Periode die vollständige systematische Verzweigung der Philosophie (oder doch „dessen, was den Griechen überhaupt Philosophie war"), wobei nicht mehr die einzelnen Stämme jeder in seiner Weise philosophirten, sondern „gleichsam die geistige Gesammtheit des griechischen Volkes diese Philosophie hervorbrachte"; der Charakter der dritten Periode der Verlust des Verständnisses der systematischen Anordnung der griechischen Philosophie dem Wesen nach, wenn gleich die Ueberlieferung sich erhielt, zugleich mit dem Verfall der Eigenthümlichkeit und Kräftigkeit des griechischen Geistes, bei fortschreitender Extension der wissenschaftlichen Bildung über einen grösseren Kreis von Erfahrungen und einen grösseren Kreis von Menschen. (Ritter's Eintheilung beruht im Wesentlichen auf der Schleiermacher'schen Ansicht von der philosophischen Bedeutung des Sokrates, der durch sein Princip des Wissens

die Vereinigung der früher vereinzelten Zweige der philosophischen Forschung zum allumfassenden philosophischen System ermöglicht habe, die dann zuerst von Plato realisirt worden sei. Schleiermacher nimmt hiernach in seinen von Ritter herausg. Vorlesungen zwei Perioden der griechischen Philosophie an, eine vorsokratische und eine von Sokrates bis auf die Neuplatoniker herabreichende; doch hat auch Schleiermacher selbst bereits mitunter die Zeit seit Sokrates in zwei Perioden, nämlich die der Blüthe und des Verfalls zerlegt.)

32 Brandis theilt im Ganzen die Ritter'sche Auffassung der Entwicklung der griechischen Philosophie, jedoch mit der nicht unwesentlichen Abweichung, dass er die Stoiker und Epikureer und die Pyrrhonischen und Akademischen Skeptiker aus der zweiten Entwicklungsperiode (der Zeit männlicher Reife) in die dritte (die Periode der Decrescenz) versetzt.

Hegel unterscheidet drei Perioden: 1. von Thales bis Aristoteles; 2. die griechische Philosophie in der römischen Welt; 3. die neuplatonische Philosophie. Die erste Periode stellt den Anfang des philosophirenden Gedankens dar bis zu seiner Entwicklung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst. Die zweite Periode ist das Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme; durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Princip hindurchgeführt; jede Seite ist, im Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet (Systeme des Stoicismus und Epikureismus, gegen deren Dogmatismus der Skepticismus das Negative ausmacht). Die dritte Periode ist hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in eine göttliche Gedankenwelt. Die erste Periode zerlegt Hegel in drei Abschnitte: a. von Thales bis Anaxagoras, vom abstracten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens; b. Sophisten, Sokrates und Sokratiker: der sich selbst bestimmende Gedanke ist als gegenwärtig, concret in mir aufgefasst; das ist das Princip der Subjectivität; c. Plato und Aristoteles: der objective Gedanke, die Idee, gestaltet sich zum Ganzen (bei Plato nur in der Form der Allgemeinheit, bei Aristoteles in wirklicher Durchführung).

Zeller führt die erste Periode von Thales bis einschliesslich zur Sophistik, rechnet der zweiten Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker, Plato und die ältere Akademie, Aristoteles und die älteren Peripatetiker zu, der dritten die gesammte nacharistotelische Philosophie. In der ersten Periode ist alle Philosophie unmittelbar auf das Object gerichtet. In der zweiten Periode bildet die Grundanschauung der objective Begriff, der an und für sich seiende Gedanke, in welchem Sokrates das höchste Ziel des subjectiven Lebens, Plato die absolute, substantielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht bloss das Wesen, sondern auch das formende und bewegende Princip des empirisch Wirklichen erkennt. In der dritten Periode concentrirt sich alle selbständige Speculation in der Frage nach der Wahrheit des subjectiven Denkens und der subjectiv befriedigenden Weise des Lebens; der Gedanke zieht sich aus dem Object in sich zurück; auch der Neuplatonismus, dessen wesentlicher Charakter in der durch den vorangegangenen Skepticismus bedingten transscendenten Theosophie liegt, ist nach Zellers Ansicht, da es demselben durchgängig um die Gemüthsbefriedigung des Subjectes zu thun sei, noch unter eben diesen Begriff des Subjectivismus zu subsumiren. — An Zellers Eintheilung schliesst sich im Wesentlichen Conrad Hermann an (der pragm. Zus. in der Gesch. der Philos., Dresden 1863), der annimmt, dass bis auf die Sophisten die physikalischen, auf das Object bezüglichen, von Sokrates bis auf Aristoteles die dialektischen, auf das Verhältniss des erkennenden Subjects zu seinem Object bezüglichen, von den Stoikern bis auf die Neuplatoniker die ethischen, auf die Innerlichkeit des Subjects bezüglichen Fragen vorwiegend die Denker beschäftigt haben. (Diese Construction

bewährt sich nicht durchweg an den Thatsachen der Geschichte der griechischen 33 Philosophie: insbesondere haben Sokrates, Plato und Aristoteles keineswegs nur die dialektischen, sondern auch die ethischen Probleme zum wesentlichen Gegenstande ihrer philosophischen Forschung gemacht, und andererseits die Stoiker, Skeptiker und Neuplatoniker die Dialektik nicht vernachlässigt; der Neuplatonismus aber strebt über das Subject zum Absoluten hinanszugehen.)

Jede wahrhaft befriedigende Eintheilung muss sich, soweit es angeht, zugleich auf die Verschiedenheit des prävalirenden Objectes, der Form und des Verbreitungskreises der Philosophie in den verschiedenen Perioden gründen.

Erste (vorwiegend kosmologische) Periode der griechischen Philosophie.

Die vorsophistische Philosophie.

§ 10. Der ersten Periode der griechischen Philosophie gehören an: 1) die älteren Ionischen Naturphilosophen, 2) die Pythagoreer, 3) die Eleaten, 4) die jüngeren Naturphilosophen. Die Ionischen Physiologen, dem Stammescharakter der Ionier gemäss der sinnlichen Erscheinung zugewandt, forschen nach dem materialen Princip der Dinge und der Weise ihrer Entstehung und ihres Untergangs; ihnen gilt der Stoff als an sich selbst belebt und beseelt. Die Pythagoreer, deren Lehren vornehmlich unter den Griechen von Dorischem Stamme, namentlich in Unteritalien, sich ausbreiten, richten ihre Speculation auf ein formales, aber von ihnen doch zugleich auch als substantiell vorgestelltes Princip; sie finden dieses Princip in der Zahl und Gestalt. Die Philosophie der Eleaten geht auf die Einheit des unwandelbaren Seins. Die jüngeren Naturphilosophen werden durch den Gegensatz der Eleatischen Speculation gegen die ältere Naturphilosophie zu Vermittelungsversuchen veranlasst; sie nehmen mit den Eleaten die Unveränderlichkeit des Seienden, mit den voreleatischen Philosophen aber eine Vielheit des Seienden an, und erklären die anscheinenden Veränderungen für Verbindungen und Trennungen unwandelbarer Urstoffe. Bei den letzten Vertretern der Naturphilosophie bahnt sich bereits der Uebergang in die folgende Periode an, insbesondere in der Lehre des Anaxagoras von der selbständigen Existenz des *Νοῦς* und der weltordnenden Macht des göttlichen Geistes.

Fragmenta philosophorum Graecorum (aus der Zeit vor Sokrates) ed. Fr. Guil. Aug. Mullach, Paris 1860. Vol. II. (Pyth., soph., cynicos et Chalcidii in priorem Timaei Plat. partem commentarios continens.) Ebd. 1867.

H. Ritter, Gesch. der Ionischen Philosophie, Berlin 1821. Chr. A. Brandis, über die Reihenfolge der Ionischen Physiologen, in: Rhein. Mus. III, S. 105 ff.

Mallet, histoire de la philosophie ionienne, Paris 1842. K. F. Hermann, de philosophorum Ionicorum aetatibus, Gott. 1849.

34 Ed. Röth: Geschichte unserer abendländischen Philosophie, 2. Bd.: griechische Philosophie. Die ältesten Ionischen Denker und Pythagoras. Mannheim 1858, 2. Aufl. 1862.

Ang. Gladisch, die Pythagoreer und die Schinesen, Posen 1841. Die Eleaten und die Indier, ebd. 1844. Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung, Breslau 1852. Empedokles und die Aegypter, Leipzig 1858. Herakleitos und Zoroaster, Leipzig 1859 Anaxagoras und die Israëliten, Leipzig 1864. Die Hyperboreer und die alten Schinesen, eine historische Untersuchung, Leipzig 1866.

M. Schneidewin, über die Keime erkenntnisstheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokratischen Denkern, I., G.-Pr., Arnstadt 1868, vollständig im II. Bande der Bergmann'schen Monatshefte, Berlin 1869.

Mit der Natur der kosmologischen Principien bei den Pythagoreern und Eleaten hängt zusammen, dass bereits die Ethik bei jenen und die Dialektik bei diesen keimartig erwuchs. Aber es möchte darum doch nicht (mit Schleiermacher) in die Ethik und Dialektik der Grundcharakter dieser Philosophien zu setzen sein; sie sind vielmehr, gleichwie die Ionische Speculation, wesentlich Kosmologie, und es folgt nur aus der Art, wie sie das kosmologische Problem zu lösen suchen, die ethische und dialektische Tendenz. Die Pythagoreer haben nicht die Ethik, sondern nur die mathematisch-philosophische Naturbetrachtung auf eine wissenschaftliche Form gebracht, und die Eleaten haben keine Theorie der Dialektik entworfen.

Die verschiedenen Richtungen in der ersten Periode der griechischen Philosophie setzt Boeckh (in seiner Schrift: Philolaos des Pythagoreers Lehren, S. 40 ff.) zu den Stammescharakteren so in Beziehung, dass er annimmt, der Ioner Sinnlichkeit, ihr Befangensein in dem Aeussern, ihre Empfänglichkeit für die Eindrücke desselben und ihre lebendige Beweglichkeit darin stelle sich uns in der materialistischen Ansicht von den Gründen der Dinge und dem mannigfaltigen Leben und Treiben der Stoffe dar, die innere Tiefe der Dorer dagegen, aus welcher die kräftige That hervorbreche, und ihr ruhiges Beharren in festen, fast unzerbrechlichen Formen erscheine in den ethischen Bestrebungen, obgleich diese nicht bis zu einer ausgebildeten Theorie durchgedrungen seien, vorzüglich aber darin, dass die dorischen Denker das Wesen der Dinge nicht in einem eigentlich materialen, sondern formalen, Einheit und Ordnung gebenden Grunde suchten, wie denn Pythagoras zuerst die Welt Kosmos genannt haben solle, und angemessen der Eigenthümlichkeit der Dorer und selbst ihrem bürgerlichen Leben habe sich die äussere Erscheinung der dorischen Philosophie in einem streng geregelten Bunde oder Orden gestaltet. Die Philosophie, sagt Boeckh, ging von dem sinnlichsten Anfang bei den Ioniern durch die pythagoreische Mittelstufe (der mathematischen Anschauung) bis zu der unsinnlichen Ansicht des Platon über, welcher an den Eleaten geistreiche, aber zu einseitige Vorarbeiter hatte, und sowohl diese einseitige Betrachtungsweise, als die übrigen vor ihm durch die gehörige Einschränkung und Begrenzung der einen durch die andere mittelst der Sokratischen Kritik zu der vollkommensten Ansicht erhob, deren der Hellenische Geist fähig war. Boeckh parallelisirt die historische Stufenfolge der Lehren von den Principien der Dinge mit der von Plato (s. unten § 41) angenommenen dialektischen Stufenfolge: die der eigentlichen Philosophie vorangehenden poetisch-mythischen Symbole entsprechen der εἰκασία, die Ionier erforschen das Sinnliche, die αἰσθητά, die Pythagoreer das Mathematische, die διανοητά, die Eleaten bereits rein Geistiges, Intelligibles, νοητά. — Die Bedingtheit der Lehren der späteren Naturphilosophen durch

den Eleatismus hat namentlich Zeller nachgewiesen (der jedoch auch Heraklit von den ältern Ioniern absondert).

In wie weit die Philosophie dieser Periode (und demzufolge die Genesis der griechischen Philosophie überhaupt) auf orientalischen Einflüssen beruhe, ist ein Problem, dessen volle und gesicherte Lösung wohl erst von dem Fortgang der orientalischen und insbesondere der ägyptologischen Forschungen gehofft werden darf. Es ist gewiss, dass die Griechen nicht ausgebildete philosophische Systeme bei den Orientalen vorgefunden haben; doch bleibt fraglich, ob und in welchem Maasse orientalische Religionsanschauungen griechische Denker zu einer von dem Typus der nationalen Bildung der Hellenen abweichenden Richtung der Speculation auf das Jenseitige, den Erfahrungskreis Ueberschreitende, Transscendente (die im Pythagoreismus und Platonismus culminirt), ihre bürgerlichen Einrichtungen zu einer Aufstellung von Staatsidealen, die vom hellenischen Typus abweichen, veranlasst, ihre astronomischen Beobachtungen und ihre geometrischen Kenntnisse und Fertigkeiten zu wissenschaftlicher Vertiefung angeregt haben. Im späteren Alterthum haben Juden, Neupythagoreer, Neuplatoniker und Christen den orientalischen Einfluss in unhistorischer Weise überschätzt; die neuere Kritik hat schon früh begonnen solche Annahmen zu beseitigen und immer mehr aus einem inneren Entwickelungsfortschritt des hellenischen Geistes die Philosopheme zu verstehen gesucht, sich aber vielleicht im Kampfe gegen die Ueberschätzung fremder Einflüsse dem entgegengesetzten Extreme zu sehr angenähert. Eine Reaction gegen dieses Extrem bezeichnen die Arbeiten von Röth und Gladisch, welche Beide wiederum den orientalischen Einfluss betonen. Aber Röth's Combinationen, die momentan durch ihre Kühnheit die Phantasie zu bestechen vermögen, haben allzu viel Willkürliches. Gladisch geht zunächst mehr auf Vergleichung griechischer Philosopheme mit orientalischen Religionslehren, als auf Nachweisung der Genesis aus; sofern er sich über die letztere erklärt, will er nicht eine unmittelbare Ueberlieferung des Orientalischen zur Zeit der ersten griechischen Philosophen behaupten, sondern hält allein den Gedanken für zulässig, dass dasselbe durch Vermittelung der griechischen Religion in die Philosophie gekommen sei; die Ueberlieferung müsse bereits im höheren Alterthum in religiöser Form von den Hellenen aufgenommen worden und in ihr geistiges Leben verschmolzen sein; die Wiedergeburt des indischen Bewusstseins bei den Eleaten, des chinesischen bei den Pythagoreern etc. sei zunächst aus dem hellenischen Wesen selbst hervorgegangen. Aber diese Annahme ist wenig ansprechend, da ja in der Religion der Griechen die Spuren altorientalischen Ursprungs durch den ethisch-anthropomorphistischen Charakter, den die Dichter ihrer Mythologie aufgeprägt haben, durchaus verwischt, am wenigsten aber die Einflüsse verschiedener orientalischer Völker gesondert zu erkennen waren, und daher die gesonderte Reproduction derselben durch verschiedene Philosophien schwer begreiflich wäre. Weit eher könnte ein wesentlicher orientalischer Einfluss in der Form einer directen Berührung der älteren griechischen Philosophen mit orientalischen Völkern angenommen werden. Freilich würde eine directe Aufnahme chinesischer Lehren durch Pythagoras, indischer durch Xenophanes oder Parmenides in's Reich der Phantasmen gehören. Dass aber Pythagoras ägyptische Lehren und Gebräuche unmittelbar aus Aegypten sich angeeignet habe, dass etwa auch Anaxagoras oder vielleicht schon sein Vorgänger Hermotimus mit Juden in Berührung gekommen sei, dass auch Thales bereits in Aegypten oder in Babylonien Material zu wissenschaftlichen Betrachtungen gesucht und gefunden habe, ebenso später Demokrit, dass Heraklit durch den Parsismus zu einigen seiner Speculationen angeregt worden sei (obschon bei den Theoremen dieses Philosophen die Aehnlichkeit mit orientalischen Religionsanschauungen meist

35

weit geringer ist, als Gladisch annimmt), und dass die späteren Philosophen, sofern sie an jene anknüpfen, mittelbar (Plato auch unmittelbar) in ihrer Lehre durch orientalische Einflüsse mitbestimmt seien, ist denkbar, und einige dieser Annahmen haben einen nicht geringen Grad von Wahrscheinlichkeit.

§ 11. Die Philosophie der älteren Ionischen Physiologen ist Hylozoismus, d. h. die Annahme einer unmittelbaren Einheit von Materie und Leben, so dass jene ihrer Natur nach des Lebens theilhaftig, und dieses mit Nothwendigkeit an jene gebunden sei.

Dieser Entwickelungsreihe gehören an: einerseits Thales, Anaximander und Anaximenes, bei denen auf den materiellen Urgrund, andrerseits Heraklit, bei dem auf den Process des Werdens, des Entstehens und Vergehens, das Hauptgewicht fällt.

Rud. Seydel, der Fortschritt der Metaphysik innerhalb der Schule des ionischen Hylozoismus, Leipzig 1860.

Zur Rechtfertigung der Mitaufnahme des Heraklit in diese erste Entwicklungsreihe vergl. unten §§ 15 und 22.

§ 12. Thales von Milet, aus thebanischem Geschlecht, geboren um Olymp. 35 (640 v. Chr.), wird von Aristoteles als der Urheber der Ionischen Naturphilosophie (und demnach mittelbar auch der gesammten griechischen Philosophie) bezeichnet. Seine naturphilosophische Grundlehre lautet: Aus Wasser ist Alles geworden.

Auch der spätere Philosoph Hippo aus Samos oder aus Rhegium, ein Physiker der Perikleischen Zeit, der eine Zeitlang zu Athen gelebt zu haben scheint, sieht in dem Wasser oder dem Feuchten das Princip aller Dinge.

Ueber Thales handeln ältere Historiker, wie namentlich Brucker, sehr ausführlich, aber grossentheils ohne die erforderliche Kritik. Die Abhandlung des Abt von Canaye über Thales in den Mémoires de litterature t. X. ist, aus dem Französischen übersetzt, von Michael Hissmann in den ersten Band seines Magazins (S. 309—344) 36 aufgenommen worden; ferner handeln über ihn J. H. Müller (Altd. 1719), Döderlin (1750), Ploucquet (Tub. 1763), Harless (Erlang. 1780—84), Flatt (de theismo Thaleti Milesio abjudicando, Tub. 1785), Geo. Fr. Dan. Goess (über den Begriff der Geschichte der Philosophie, und über das System des Thales, Erlangen 1794), und in neuester Zeit F. Decker, de Thalete Milesio, Inaug.-Diss., Halle 1865; vergl. ausser Ritter, Brandis, Zeller und anderen Historikern auch Aug. Bernhard Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philos. I., S. 34—42. Die Aufgabe der neueren Forschung war der Rückgang auf die Aristotelischen Zeugnisse und die Messung der späteren an diesen.

Ueber Hippo handeln: Schleiermacher (Untersuchung über den Philosophen Hippon, gelesen in der Berliner Akad. der Wiss. am 14. Februar 1820, abgedr. in Schl. sämmtl. Werken, Abth. III, Bd. 3, Berlin 1835, S. 403—410), Wilh. Uhrig (de Hippone atheo, Gissae 1848).

Die Zeit des Thales lässt sich danach bestimmen, dass er eine während der Regierung des Lydischen Königs Alyattes eingetretene Sonnenfinsterniss vorausgesagt haben soll (Herod. I, 74), die nach der Annahme von Baily (Philosoph. Transact. 1811) und Oltmanns (Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., 1812—13) auf den

30. Sept. 610, nach Bosanquet, Hind, Airy (Philosoph. Transactions, Bd. 143, S. 179 f.) und Jul. Zech dagegen (J. Zech's astron. Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des class. Alterthums erwähnt werden, Leipzig 1853), wie auch nach P. A. Hansen (Darlegung der theoret. Berechnung der in den Mondtafeln angewandten Störungen, zweite Abhandlung, im VII. Bde. der Abh. der math.-phys. Cl. der K. Sächs. Ges. d. Wiss., Leipz. 1864, S. 379 ff.) auf den 28. Mai 585 v. Chr. fiel *). Hiermit stimmt auch die nach Diog.

*) Zech u. A. schreiben: — 584; aber das nach astronomischem Usus in dieser Weise bezeichnete Jahr ist mit dem Jahre gleich zu setzen, welches nach der gewöhnlichen und billigenswerthen Weise der Historiker als 585 v. Chr. bezeichnet wird, d. h. mit dem 585sten Jahre vor dem conventionellen Anfangspunkte unserer Zeitrechnung, der ungefähr 13²/₃ Jahre vor dem Todestage des Kaisers Augustus (dem 19. Aug. des Jahres 14 n. Chr.) liegt. Zech folgt der von Jacob Cassini aufgebrachten Weise der Astronomen (worüber Ideler, Handbuch der Chronologie I, S. 75 und Lehrbuch S. 39 f. handelt), jedes Jahr vor Chr. Geburt mit einer um 1 geringeren Zahl, als der üblichen, zu versehen. Diese Bezeichnungsart (die sich in sofern rechtfertigen lässt, als nach ihr der 25. Dec. des Jahres ± a um ± a Jahre von dem Anfangspunkte der Aera absteht) ist zwar für die astronomische Rechnung bequem, aber doch theils von dem historischen Usus abweichend, theils auch an und für sich in sofern weniger gut, als sie (abgesehen von den wenigen Tagen nach dem 25. Dec., der als präsumtiver Geburtstag Jesu nach der ursprünglichen und principiell nicht aufgehobenen Bestimmung selbst die Grenzscheide der Jahre bildete) unter dem Jahre + 1 das erste Jahr nach dem Beginne der christlichen Aera, unter dem Jahre — 1 aber das zweite Jahr vor dem Beginne dieser Aera versteht; in jenem liegt jeder Tag am 0 Jahre und einen Bruchtheil, in diesem aber um 1 Jahr und einen Bruchtheil von dem Grenzpunkte der Aera ab. Dieser astronomische Usus nennt das Jahr, gegen dessen Ende die Geburt Jesu gesetzt wird, das Jahr 0, nimmt also ein Jahr 0 an, das mit Ausnahme der letzten Decembertage, sofern diese noch dem alten Jahre zugerechnet werden, ganz vor Chr. Geburt liegt; hiernach ist das Jahr — a das Jahr, nach welchem, ohne dass es selbst mitgezählt wird, a Jahre bis zu Chr. Geburt ablaufen; man erwartet demnach, es sei das Jahr + a das Jahr, bis zu welchem, ohne dass es selbst mitgezählt wird, a Jahre von Chr. Geburt an ablaufe; und es müsste also auch ein Jahr 0 nach Chr. statuirt werden, was doch der Astronom eben so wenig, wie der Historiker thut. Der historische Usus ist durchaus consequent, indem er auf das Jahr 1 vor Chr. Geburt unmittelbar das Jahr 1 nach Chr. Geburt, in dem Sinne: das erste Jahr u. s. w. folgen lässt; wir folgen diesem Usus hier ausnahmslos.

Das obige Datum ist das julianische. Es ist üblich, den julianischen Kalender und nicht den gregorianischen auf die ältere Zeit auszudehnen. Doch gewährt die Reduction auf den letzteren den keineswegs unwesentlichen Vortheil, dass danach die Aequinoctien und Solstitien bereits in den ältesten historischen Zeiten auf die nämlichen Monate und Tage, wie noch heute, fallen. Mindestens sollte der Historiker (der ja ohnedies in der Jahres- und Tagesbezeichnung vom Astronomen abweicht) gregorianisch die antiken Data bezeichnen. Um die Reduction auszuführen, muss man die Bestimmungen, die bei der Einführung des gregorianischen Kalenders (1582, da man auf den 4. Oct. sofort den 15. folgen liess) für die Zukunft und mit Bezug auf einen Theil der Vergangenheit festgesetzt wurden (dass nämlich in je 400 Jahren drei Schalttage des julianischen Kalenders wegfallen sollten, und zwar in den Jahren, deren Zahl durch 100, aber nicht durch 400 ohne Rest dividirbar sei), auch auf die frühere Vergangenheit beziehen. Es ergiebt sich hiernach für die Sonnenfinsterniss des Thales das gregorianische Datum: 22. Mai 585 vor Chr. In gleicher Art sind die julianischen Data in § 39, § 61 etc. auf gregorianische zu reduziren, indem von dem julianischen Datum für die Jahre 601 bis 501 v. Chr. 6 Tage, 501 bis 301 v. Chr. 5, 301 bis 201 v. Chr. 4, 201 bis 101 v. Chr. 3, 101 v. Chr. bis 100 n. Chr. 2, 100 bis 200 n. Chr. 1 Tag subtrahirt (zu demselben aber für 300 bis 500 n. Chr. 1, 500 bis 600 n. Chr. 2 Tage etc. addirt werden. Noch weit zweckmässiger möchte jedoch die Ausführung des Mädlerschen Vorschlags sein, den gregorianischen Kalender durchgängig so zu modificiren, dass jedesmal nach 128 Jahren ein Schalttag des julianischen Kalenders wegfalle. Ist

37 Laërt. (I, 22) von dem Phalereer Demetrius in dessen Archontenverzeichniss (ἀναγραφῇ τῶν ἀρχόντων) aufgestellte Annahme zusammen, Thales sei, als Damasias
38 zu Athen Archon war (586/5 v. Chr.), σοφός genannt worden. Seine Geburt hat Apollodorus in seiner Chronik (nach Diog. L. I, 37) in Olymp. 35, 1 (640—639 v. Chr.) gesetzt.

Möglicherweise hat Thales den Saros, d. h. die von den Chaldäern durch fortgesetzte Beobachtung aufgefundene Periode der Verfinsterungen, welche 223 synodische Monate oder $6585^{1}/_{3}$ Tage umfasst, oder auch die grössere Periode von 600 Jahren kennen gelernt. Doch konnten auf Grund dieses Saros nur die Mond-, nicht die Sonnenfinsternisse für einen bestimmten Ort mit zureichender Wahrscheinlichkeit vorauserkannt werden, und die dem Thales zugeschriebene Voraussverkündigung ist daher wohl nur eine Sage, die vielleicht auf Grund seiner naturwissenschaftlichen Erklärung der schon wirklich eingetretenen Sonnenfinsterniss entstanden ist. Vgl. Henri Martin, sur quelques prédictions d'éclipses mentionnées par des auteurs anciens, in: Revue archéologique, N. S., IX, 1864, S. 170—199.

Thales war (nach Diog. L. I, 22) aus dem Geschlecht der Theliden (ἐκ τῶν Θηλιδῶν), die von dem Phöniker Kadmus abstammten und (nach Herod. I, 146) aus Theben nach Ionien auswanderten. Wie als Forscher, so hat sich Thales auch als Politiker ausgezeichnet; er soll insbesondere den Milesiern abgerathen haben, sich mit Croesus gegen Cyrus zu verbünden (Herod. I, 75; 170; Diog. L. I, 25). Die später dem Thales beigelegten Schriften (ναυτικὴ ἀστρολογία u. a.) wurden (nach Diog. L. I, 23) schon im Alterthum von Einigen für unecht erklärt. Aristoteles spricht wohl nur nach Berichten Anderer über seine philosophische Grundlehre und nur vermuthungsweise über die Argumentation, wodurch er dieselbe begründet habe.

Aristoteles sagt Metaph. I, 3: „Von denen, welche zuerst philosophirt haben, haben die meisten bloss materielle Urgründe angenommen, und zwar Thales, der Urheber dieser Richtung (Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας) das Wasser. Er schöpfte diese Meinung wahrscheinlich aus der Beobachtung, dass die Nahrung von Allem feucht sei, und dass das Warme selbst hieraus werde und das lebende Wesen hierdurch sich erhalte; — das, woraus ein Anderes wird, ist aber für dieses das Princip; — ferner aus der Beobachtung, dass der Same seiner Natur nach feucht sei; das Princip aber, vermöge dessen das Feuchte feucht sei, sei das Wasser". Ebendaselbst und de coelo II, 13 berichtet Aristoteles, Thales lasse die Erde auf dem Wasser schwimmen. Möglicherweise lagen auch geognostische Beobachtungen (wie etwa von Seemuscheln in Gebirgen) der Lehre des Thales zu Grunde. Schleiden's Deutung (in seiner Schrift über die Geschöpfe des Meeres) kann die richtige sein: „das Meer ist die Mutter und die Wiege alles Lebendigen."

Arist. de anima I, 2: Nach Thales ist der Magnet beseelt, da er das Eisen anzieht. Ibid. I, 5: Thales glaubte, πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. (Dass dem All die
39 Seele beigemischt sei, bezeugt Aristoteles an dieser Stelle nicht als eine Lehre des Thales, sondern sagt nur vermuthungsweise, dass vielleicht eine solche Anschauung der Grund seines Glaubens an die Allgegenwart von Göttern sei.) Unhistorisch ist Cicero's Auffassung de nat. deorum I, 10: Thales Milesius aquam

---

diese Reform auch nicht ein „Bedürfniss" für unsere nächsten praktischen Zwecke, so lohnt sie doch reichlich die geringe Abweichung von dem Gewohnten, theils durch die grössere Genauigkeit in der Abgrenzung der Jahreszeiten gegeneinander und durch die solidere Bezeichnung alter historischer Data, theils vielleicht auch durch die Erleichterung einer Herstellung der Harmonie zwischen dem russisch-griechischen und dem occidentalischen Kalender.

dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret; denn dieser Dualismus, der zu dem Hylozoismus in geradem Gegensatze steht, gehört nach dem ausdrücklichen Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 3) keinem der älteren Physiologen, sondern erst dem (Hermotimus und) Anaxagoras an.

Thales soll zuerst die Geometrie in Hellas gelehrt haben. Proklus sagt (zum Euklid., p. 19), die Arithmetik sei unter den Phöniciern, die Geometrie unter den Aegyptern aufgekommen. *Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο, τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων, τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον.* Im Einzelnen legt ihm Proklus (und zwar, wie er bei 3 u. 4 ausdrücklich sagt, wahrscheinlich aber auch bei 1 u. 2, im Anschluss an Eudemus, einen unmittelbaren Schüler des Aristoteles) vier Sätze bei: 1. dass der Kreis durch den Diameter halbirt werde (ib. p. 44), 2. dass die Winkel an der Basis des gleichschenkeligen Dreiecks einander gleich seien (ib. p. 67), 3. dass die Scheitelwinkel einander gleich seien (ib. p. 79), 4. dass Dreiecke congruent seien, wenn eine Seite und zwei Winkel des einen den entsprechenden Stücken des andern gleich seien (ib. p. 92). Die Angabe (Plutarch. conviv. septem sap. c. 2), er habe die ägyptischen Priester gelehrt, zu jeder Zeit die Höhe der Pyramiden aus deren Schatten zu berechnen, setzt voraus, dass er den Satz von der Proportionalität der Seiten einander ähnlicher Dreiecke gekannt habe. Nach Diog. L. I, 24 f. wurde der Satz, dass der Winkel im Halbkreis ein rechter sei, von Einigen auf Thales, von Anderen auf Pythagoras zurückgeführt. Ueber die Anfänge der Geometrie bei den Aegyptern vgl. Herod. II, 109; Plat. Phaedr. p. 274, Arist. Metaph. I, 1, p. 981b, 23; Strabo XVII, 3 (ed. Mein.).

Der Grund, wesshalb nach Aristoteles mit Thales die Philosophie beginnt, liegt in der wissenschaftlichen Tendenz, die sich in seinem Erklärungsversuche der Welt bekundet, im Gegensatze zu der mythischen Form, die bei den alten Dichtern und grossentheils auch noch bei Pherekydes herrschte; doch blieben die eigentlich philosophischen Probleme zu umfassend für eine sofortige streng wissenschaftliche Lösung.

Von Hippo (den nach einem von Th. Bergk, comm. de reliquiis comoediae Att., Lips. 1838, geltend gemachten Scholion zu Aristoph. Nub. 96 Kratinus in den *Πανόπται* verspottet hat) spricht Aristoteles selten und nicht ehrend. Er nennt ihn *φορτικώτερον* (de anima I, 2) und meint, man könne ihn um seiner Einfalt willen (*διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας*) kaum den Philosophen zurechnen (Metaph. I, 3).

§ 13. Anaximander aus Milet, geboren um Olymp. 42, 2 (= 611 v. Chr.) verfasste unter den Griechen zuerst eine philosophische Schrift über die Natur. Er lehrt: „Woraus die Dinge entstehen, in eben dasselbe müssen sie auch vergehen, wie es der Billigkeit gemäss ist; denn sie müssen Busse und Strafe geben um der Ungerechtigkeit willen nach der Ordnung der Zeit". Anaximander nennt zuerst ausdrücklich das materielle Urwesen Princip (*ἀρχή*). Er setzt als solches einen der Qualität nach unbestimmten (und der Masse nach unendlichen) Stoff, das *ἄπειρον*. Aus demselben gehen durch Sonderung der darin enthaltenen Gegensätze von einander die bestimmten Stoffe hervor. Zunächst scheiden sich von

einander Warmes und Kaltes: eine feurige Sphäre umgiebt rings
40 die Luft und Erde; aus Feuer und Luft bilden sich die Gestirne, himmlische Gottheiten, in deren Mittelpunkt die cylinderförmige Erde ruht, unbewegt wegen des gleichen Abstandes von allen Punkten der Himmelskugel. Die Erde hat sich aus einem ursprünglich flüssigen Zustande gebildet. Aus dem Feuchten sind unter dem Einfluss der Wärme in stufenweiser Entwicklung die lebenden Wesen hervorgegangen. Auch die Landthiere waren anfangs fischartig und haben erst mit der Abtrocknung der Erdoberfläche ihre jetzige Gestalt gewonnen. Die Seele soll Anaximander als luftartig bezeichnet haben.

Schleiermacher, über Anaximandros, vorgelesen in der Berliner Akademie der Wiss. am 11. Nov. 1811, in den Abh. der philos. Cl., Berlin 1815, wieder abg. im 2. Bande der III. Abth. der sämmtl. Werke, Berlin 1838, S. 171 – 296. Vgl. ausser der älteren, in Hissmann's Magazin verdeutschten Abhandlung des Abbé de Canaye über Anaximander auch Krische, Forschungen I, S. 42—52, ferner Büsgen, über das *ἄπειρον* Anaximanders, G.-Pr., Wiesbaden 1867.

Die Bestimmnng der Gebnrtszeit des Anaximander beruht auf der Angabe des Apollodorus (bei Diog. Laërt. II, 2), dass derselbe im zweiten Jahr der 58. Ol. (547—546 v. Chr.) ein Alter von 64 Jahren gehabt habe, wonach sein Geburtsjahr Ol. 42, 2 (611 –610 v. Chr.) sein muss. Er beschäftigte sich mit Astronomie und Geographie, entwarf eine metallene Erdtafel (nach Eratosthenes bei Strabo I, p. 7) nnd eine Himmelskngel (*σφαῖρα*, Diog. L. II, 2), soll auch die Sonnenuhr (*γνώμων*) erfnnden (Diog. L. II, 1) oder vielmehr, da bei den Babyloniern solche in Gebranch waren (Herod. II, 109), die Hellenen damit bekannt gemacht nnd sie namentlich auch nach Lakedaemon eingeführt haben. Aus seiner Schrift hat sich der (wohl von dem Berichterstatter in die indirecte Rede umgesetzte) Satz erhalten (bei Simplic. in Arist. phys. fol. 6 A): *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταὐτὰ γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* (Die bestimmte individnelle Existenz als solche erscheint als eine *ἀδικία*, die dnrch den Untergang gebüsst werden mnss.)

An das *ἄπειρον* des Anaximander knüpfen sich mehrere Streitfragen. Die wichtigste ist, ob dasselbe für eine Mischnng aller bestimmten Elementarstoffe zu halten sei, worans mechanisch die einzelnen Objecte sich ansgeschieden hätten (wie Ritter will) oder für einen einfachen, der Qualität nach nnbestimmten Stoff, in welchem nnr potentiell die Unterschiede der bestimmten Stoffe enthalten seien (wie Herbart nnd die meisten neneren Historiker annehmen). Die Aristotelischen Zeugnisse können, für sich genommen, mehr anf die erste Ansicht zu führen scheinen. Aristoteles sagt Phys. I, 4: *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι (λέγουσιν), ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας.* Der Gegensatz liegt in der Ansicht (des Anaximenes und anderer Natnrphilosophen), dass durch Verdichtung und Verdünnnng aus dem Einen das Mannigfache hervorgehe. Metaph. XII, 2:
41 *καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἓν ... καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.* Metaph. I, 8 (§§ 19 nnd 20 ed. Schw.) scheint Aristoteles die Annahme eines qualitätslosen *ἀόριστον* nnr späteren, nachanaxagoreischen Philosophen (womit namentlich die Platoniker gemeint sind) znzuerkennen. Theophrast's Worte bei Simplic. (in Arist. Phys. fol. 33), dass, wofern man die von Anaxagoras behauptete Mischung

als Eine Substanz auffasse, die nach Art und Grösse unbestimmt sei, dann durch dieselbe ein ἄπειρον gebildet werde, welches dem des Anaximander gleiche (*εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, — φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ*), begünstigen jedoch entschieden die zweite Ansicht. Diese allein aber entspricht der Consequenz des Systems. Denn nach der ersten wäre ein νοῦς neben dem Gemische erforderlich, den doch Anaximander nicht annimmt; sein Hylozoismus wird unverkennbar durch Aristoteles Phys. III, 4 bezeugt, wonach er von dem ἄπειρον lehrte, dass es selbst das Göttliche sei und Alles umfasse und beherrsche. Es ist wohl anzunehmen, dass Anaximander sich über die Natur seines ἄπειρον ebensowenig mit voller Bestimmtheit ausgesprochen hatte, wie Hesiod über die Natur seines Chaos, und hieraus möchte auch das Schwankende in den Angaben der Berichterstatter sich erklären lassen.

Eine zweite Streitfrage ist, ob das ἄπειρον des Anaximander ein Mittelwesen zwischen Luft und Wasser sei, wie die alten Commentatoren des Aristoteles glauben oder nicht. Nach Aristoteles, de coelo III, 5, ist anzunehmen, dass alle die Physiker, welche ein solches Mittelwesen annahmen, aus demselben die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung entstehen liessen; dem Anaximander aber spricht er (Phys. I, 4) die Annahme dieses Entstehungsprocesses ab; also kann er das ἄπειρον desselben nicht als ein solches Mittelwesen betrachtet haben, um so weniger, wenn es ihm, nach dem Obigen, als μῖγμα galt. Wer die seien, die ein Mittelwesen zwischen Wasser und Luft, und auch, wer die seien, die nach Phys. I, 4 ein Mittelwesen zwischen Luft und Feuer annahmen, ist unbekannt; wahrscheinlich ist mit Zeller an jüngere Physiologen zu denken, deren Lehre vielleicht aus der des Anaximenes erwachsen war, und zwar wohl unter dem Miteinfluss der Doctrin des Empedokles von den vier Elementen.

§ 14. **Anaximenes von Milet**, jünger als Anaximander und vielleicht auch persönlich ein Schüler desselben, setzt als Princip die Luft und lässt daraus vermittelst der Verdichtung (πύκνωσις) und Verdünnung (μάνωσις oder ἀραίωσις) Feuer, Wind, Wolken, Wasser und Erde werden. Der Erdkörper, eine cylinderförmige Platte, wird von der Luft getragen. „Wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält, so umfasst Hauch und Luft das Weltall."

Auch der im fünften Jahrhundert v. Chr. lebende Philosoph **Diogenes von Apollonia** sieht in der Luft das Urwesen und den immanenten Grund der Dinge. Ebenso auch **Idaeus aus Himera**.

Ueber Anaximenes handelt ausser Tennemann, Ritter, Brandis, Zeller etc. in ihren Geschichten der Philosophie besonders Krische, Forschungen I, S. 52—57.

Schleiermacher, über Diogenes von Apollonia, gelesen in der Berliner Akademie der Wiss. am 29 Januar 1811, in den Abh. der ph. Cl., Berl. 1814, wieder abg in Schleiermacher's Werken, Abth. III, Bd. 2, Berlin 1838, S. 149—170. F. Panzerbieter, de Diogenis A. vita et scriptis, Meiningae 1823; Diogenes Apolloniates, Lips. 1830. Vgl. Krische, Forschungen I, S. 163—177.

Die Geburt des Anaximenes hat Apollodor (nach der Angabe des Diog. Laërt. II, 3) in die 63. Olympiade (528—524 v Chr.) gesetzt. Vielleicht ist jedoch hierbei die Geburtszeit mit der Zeit der Blüthe oder mit der des Todes ver- 42

wechselt worden. Nach Suidas lebte er Ol. 55 zur Zeit des Cyrus und Croesus. Diog. L. nennt ihn (ebend.) einen Schüler des Anaximander. Der Dialekt in seiner Schrift war (nach derselben Stelle) der Ionische.

Aristoteles bezeugt Metaph. I, 3: Anaximenes und Diogenes halten die Luft für früher als das Wasser und setzen sie vor allen andern einfachen Körpern als Princip. Diese Luft aber dachte sich Anaximenes, seinem hylozoistischen Standpunkt gemäss, unbeschadet ihrer Materialität zugleich als beseelt. Aus seiner Schrift ist uns der Satz erhalten (bei Stob. Eclog. phys. p. 296): *οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.* Dass Anaximenes von dieser beseelten Luft das Feuer als etwas Anderes und Feineres unterschieden habe, ist nicht wahrscheinlich, sondern er scheint das Feuer mit der feinsten Luft identificirt zu haben, wie es vor Empedokles allgemein üblich war, wie insbesondere Heraklit ausdrücklich das Verhältniss fasst, und wie auch später noch der an Anaximenes sich anschliessende Apolloniat Diogenes verfuhr; dann war die *πύκνωσις* der erste und die *ἀραίωσις* der zweite, hinzutretende Process. Diese Luft hat sich Anaximenes nach der einstimmigen Angabe der nacharistotelischen Berichterstatter als unendlich der Ausdehnung nach gedacht, so dass wir namentlich auch auf ihn das Aristotelische Zeugniss werden beziehen müssen (Phys. III, 4): *ὥσπερ φασὶν οἱ φυσιολόγοι, τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἡ οὐσία ἢ ἀὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπειρον εἶναι.* Aus der Luft liess Anaximenes die Dinge durch *πύκνωσις* und *μάνωσις* oder *ἀραίωσις* entstehen, und zwar scheint er nach Theophrast (bei Simplic. ad Ar. phys. fol. 32) diese Bestimmung zuerst aufgestellt zu haben; wenn Aristoteles (Phys. I, 4; de coelo III, 5) sie auch denjenigen Physiologen zuschreibt, welche das Wasser oder das Feuer oder ein Mittelwesen zwischen Feuer und Luft oder zwischen Wasser und Luft als Princip setzen, so hat er dabei wohl neben Heraklit besondere Spätere im Auge; von Thales lag ihm keine Schrift vor, und es war ihm schwerlich auf anderem Wege etwas von einer solchen Lehre desselben bekannt. Ein Fortschritt des Anaximenes gegen seine Vorgänger kann theils in der Lehre von der *πύκνωσις καὶ μάνωσις*, theils vielleicht auch darin gefunden werden, dass er nicht ein noch unvollkommenes und unentwickeltes Wesen, sondern ein solches, welches als das Feinste am naturgemässesten auch als das Höchste gelten konnte, als Princip setzte, auf welcher Bahn Heraklit, indem er jenes Wesen Feuer nannte, noch um einen Schritt weiter ging.

Den Idaeus von Himera kennen wir nur aus der Stelle Sext. Empir. adv. Math. IX, 360, wo er mit Anaximenes und Diogenes zusammengestellt wird.

Von der Schrift des Diogenes von Apollonia (in Creta, eines Zeitgenossen des Anaxagoras, Diog. L. IX, 57) existiren einige Fragmente, die Panzerbieter gesammelt hat. Die Lehre des Diogenes scheint als ein Versuch aufgefasst werden zu müssen, den hylozoistischen Standpunkt gegenüber dem Dualismus des Anaxagoras aufrecht zu erhalten und zugleich in sich selbst durchzubilden. Wenn Diogenes die Luft für das Feinste erklärt und doch durch Verdichtung und Verdünnung das Uebrige werden lässt, so kann dies offenbar nicht heissen, dass auch die Urluft selbst sich verdünne, sondern nur, dass der Bildungsprocess überhaupt auf *πύκνωσις* und *ἀραίωσις* beruhe, so dass jene dieser vorangegangen sein muss, gleichwie bei Heraklit die *ὁδὸς κάτω* der *ὁδὸς ἄνω*. Den Beweis für die Einheit der Substanz findet Diogenes in der Thatsache der Assimilation von Stoffen des Erdbodens durch die Pflanzen und von den Pflanzenstoffen durch Thiere (nach Simplic. in Phys. fol. 32b).

43

§ 15. Heraklit von Ephesus, wahrscheinlich jünger als Pythagoras und Xenophanes, welche er nennt und bekämpft, aber älter als Parmenides, der, wie es scheint, seinerseits auf ihn Bezug nimmt und mit Polemik gegen ihn sein metaphysisches Princip durchführt, giebt der in den Ionischen Lehren liegenden Anschauung eines beständigen Processes des beseelten Urstoffs durch seine Lehre von dem Feuer als dem Urwesen und von dem beständigen Flusse aller Dinge den schärfsten Ausdruck. Als substantielles Princip setzt Heraklit das ätherische Feuer, welches er zugleich als den Alles wissenden nnd lenkenden göttlichen Geist betrachtet. Gegen Feuer wird alles umgesetzt und Feuer gegen alles in dem Doppelprocesse des Weges nach unten, der vom Feuer (welches mit der reinsten Luft identisch ist) zum Wasser und zur Erde und so zum Tode herabführt, und des Weges nach oben, der von der Erde und dem Wasser zum Feuer und Leben hinauf führt. Beide Seiten des Doppelprocesses sind überall mit einander verflochten. Alles ist identisch nnd nicht identisch. In denselben Fluss steigen wir wieder hinab und auch nicht in denselben. Alles fliesst. Die endlichen Dinge werden durch den Kampf und die Feindschaft aus dem göttlichen Urfeuer; zu diesem aber führt die Eintracht und der Friede zurück. So baut die Gottheit unzähligemal spielend die Welt und lässt sie zur bestimmten Zeit in Feuer aufgehen, um sie immer wieder auf's Neue zu bauen.

Der Herakliteer Kratylus, Plato's Lehrer in Athen, trieb die Sätze des Heraklit von dem Flusse der Dinge auf die Spitze.

Die Schrift des Heraklit, häufig von Stoikern commentirt, im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr. auch von Christen viel gelesen, bis sie diesen wegen anscheinender Begünstigung der noëtianischen Haeresie verdächtig ward, ist nur in Bruchstücken auf uns gekommen. Unecht sind die Heraklitischen Briefe.

Heracliti epist. quae feruntur ed. Antonius Westermann (Univ. - Progr.), Lipsiae 1857.

Schleiermacher, Herakleitos, der Dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten: in: Wolf's und Buttmann's Museum der Alterthumswissenschaft, Bd. I, 1807, S. 313—533, wiederabgedruckt in Schleiermacher's sämmtl. Werken, Abth. III, Bd. 2, Berlin 1838, S. 1—146. Vgl. Th. L. Eichhoff, diss. Her, Mogunt. 1824.

Jak. Bernays, Heraclitea, Bonn 1848. Heraklitische Studien, in: Rhein. Mus., N. F., VII, S. 90—116, 1850. Neue Bruchstücke des Heraklit, ebendaselbst IX, S. 241—269, 1853. Die Heraklitischen Briefe, Berlin 1869.

Ferd. Lassalle, die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos, 2 Bde., Berlin 1858. (Die vollständigste Monographie, mitunter zu sehr hegelianisirend. Lassalle nennt im Anschluss an Hegel die Lehre des Heraklit „die Philosophie des logischen Gedankengesetzes von der Identität des Gegensatzes". Vgl. über Lassalle's Schrift Raffaele Mariano, Lassalle e il suo Eraclito, Saggio di filosofia egheliana, Firenze 1865.)

A. Gladisch, Herakleitos und Zoroaster, Leipzig 1859; vgl. dessen Abhandlungen über Aussprüche des Herakl., in der Zeitschrift für Alterthumswiss. 1846, No. 121 f. und 1847, 28 f. 44

Rettig, über einen Ausspruch Heraklit's bei Plat. Conviv. 187, ind. lect. Bern. 1865.

Heraklit stammte aus einem vornehmen Ephesischen Geschlechte. Die Stammesrechte eines *βασιλεύς* (Opferkönigs), welche sich im Geschlechte des Kodriden Androklus, des Stifters von Ephesus, forterbten, soll er seinem jüngeren Bruder abgetreten haben. Sein Aristokratismus steigerte sich bei der Verbannung seines Freundes Hermodorus bis zum bittersten Hasse gegen den Demos. (Ueber Hermodorus vergl. Zeller, de Hermodoro Ephesio et de Hermodoro Platonis discipulo, Marb. 1859.) Auch über Denker und Dichter von abweichender Richtung äusserte er sich schroff, sofern er bei ihnen mehr ein Vielwissen, als vernünftige Einsicht und Verständniss der das All leitenden Vernunft fand. Er sagt (bei Diog. Laërtius IX, 1): *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει* (*φύει?* wie bei Proclus in Plat. Tim. p. 31 steht). *Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.* Auch den Homer traf sein Tadel: *τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.* Heraklit's Beiname: *ὁ σκοτεινός*, findet sich zuerst in der pseudo-Aristotelischen Schrift de mundo (c. 5); doch deutet bereits das dritte Buch der Aristotelischen Rhetorik (Arist. Rhet. III, 5) an, dass die syntaktische Beziehung der Worte sich nicht immer leicht ergebe und von dem Sillographen Timo (um 250 v. Chr.) wird er *αἰνικτής* genannt (wie auch *κοκκυστής* und *ὀχλολοίδορος*). Sokrates soll gesagt haben, es bedürfe zum Verständniss der Schrift eines delischen (tüchtigen) Tauchers. Die Zeit der Blüthe des Heraklit fiel nach Diog. L. IX, 1 (der vielleicht dem Apollodorus folgt) in Olymp. 69 (504—500 v. Chr), nach einer andern Angabe (bei Eusebius Chron. zu Ol. 80, 2 und 81, 2) in Ol. 80 oder 81; zu dieser letzteren Angabe stimmt weit besser, als zu jener, die, wie es scheint, zuverlässige Mittheilung (bei Strabo XIV, 1, 25; vgl. Plin. hist. natur. XXXIV, 5, 21), Heraklit's Freund, der Ephesier Hermodorus, habe (um Ol. 82, 1) den römischen Decemvirn bei ihrer Gesetzgebung Hülfe geleistet. Epicharm hat (wohl um 470) Heraklit's Lehre berücksichtigt. Dass Parmenides seine Gedanken bekämpft und dabei auf bestimmte Sätze und Worte deutlich anspielt (insbesondere auf Heraklit's Lehre von der Coincidenz der Gegensätze und der sich in sich selbst zurückwendenden Harmonie der Welt, die Heraklit als *παλίντονος* oder *παλίντροπος* bezeichnet, haben Steinhart (Allg. Litt.-Ztg., Halle 1845, S. 892 f., Plat. Werke III, S. 394) und Jak. Bernays (Rhein. Museum VII, S. 114 f.) nachgewiesen. (Zeller bestreitet die Beziehung, Ph. d. Gr. I, 2. Aufl. S. 495, 3. Aufl. S. 598 f.)

Unwahrscheinlich ist die Annahme (Hegel's und Anderer), dass Heraklit's Lehre aus dem Streben nach einer Vereinigung der durch die Eleaten (nämlich zuerst durch Parmenides) schroff von einander getrennten Glieder des Gegensatzes: Sein und Nichtsein, entstanden sei. Heraklit ist nicht von dem abstracten Begriff des Werdens als einer Einheit von Sein und Nichtsein ausgegangen, der sich ihm dann nur zu einer physikalischen Anschauung verkörpert hätte, er ist von Hause aus Hylozoist, das Feuer ist ihm die Seele, die trockene Seele die beste, die feuchte Seele des Trunkenen unweise; durch Anaximenes angeregt, hat er dann selbständig seine Lehre ausgebildet. Richtig ist nur, dass bei ihm auf den Process mehr Gewicht fällt, als bei seinen Vorgängern, womit auch die Natur des von ihm für das Princip gehaltenen Elementes zusammenstimmt. Erst der durch Parmenides vollzogene Fortgang zum Begriffe des Seins machte möglich, aus der Heraklitischen Vorstellung von dem Flusse oder den Umsetzungen des Feuers den Begriff des Werdens herauszuheben. Diese Abstraction ist eine Gedankenarbeit, welche nicht bereits Heraklit selbst, sondern erst Parmenides und Plato in der Kritik des Heraklitismus vollzogen haben. (Aus diesem Grunde muss Heraklit, obschon er jünger war, als Pythagoras und Xenophanes, mit den früheren Ionischen Naturphilosophen zusammen betrachtet

werden, und zwar als der Denker, welcher diese Richtung am vollendetsten ausgeprägt hat.) Aristoteles stellt in seiner historischen Uebersicht über den Entwicklungsgang der älteren griechischen Philosophie (Metaph. I, 3 ff.) den Heraklit einfach mit den früheren Ioniern zusammen, sogar ohne den wirklich vorhandenen Unterschied der Anschauungsweise hervorzuheben, indem er nach den Angaben über das Princip des Thales und das des Anaximenes und Diogenes fortfährt: *Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.*

Die Dreiheit: Feuer (mit Einschluss der Luft), Wasser, Erde entspricht den drei (heute sogenannten) Aggregatzuständen; erst Empedokles (s. unten) ist durch strengere Scheidung zwischen Feuer und Luft zu der Vierzahl der sogenannten Elemente gelangt.

Plato (oder vielmehr ein Platoniker) sagt Soph. p. 242, nachdem von älteren Ioniern und von den Eleaten die Rede war: *Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον μοῦσαι.* Entweder will er hiermit andeuten, dass die Sicilische Lehre, d. h. die des Empedokles, später sei als die Ionische, d. h. als die des Heraklit, oder (was minder wahrscheinlich ist) dass beide später seien, als die Eleatische, in dem letzteren Fall aber könnte er wohl nur meinen: später, als die Einheitslehre des Xenophanes.

Der Gegensatz, in den Heraklit gegen die allgemeinen Anschauungen der Menge und ihrer Führer, der Dichter, tritt, betrifft (neben der politischen Stellung) wohl hauptsächlich die Götterlehre. Die Menge, dem blossen Polytheismus hingegeben, weiss nichts von dem Einen allwaltenden göttlichen Feuergeist. *Ἓν τὸ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει (ἥτε οἴη κυβερνᾷ ἀεί? ἥτε οἰακίζει?) πάντα διὰ πάντων.* Diese *γνώμη*, diesen ewigen *λόγος* kennen die Menschen nicht: *τοῦ λόγου τοῦδ', ἐόντος ἀεί, ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται.* Aus dem Urwesen, welches Heraklit (in einer allerdings bemerkenswerthen Verwandtschaft mit parsischen Anschauungen, auf welche Gladisch mit Recht hinweist) als reinstes Feuer oder Licht und zugleich als das Gute auffasst, lässt er durch den Streit oder Kampf, den Homer (Il. 18, 107: *ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο*) mit Unrecht habe ausgetilgt sehen mögen, die Einzelobjecte hervorgehen, und so ist ihm (Plut. Is. et Os. 48) *πόλεμος πατὴρ πάντων*, die Welt die zertheilte Gottheit, das *ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ*, das aber gleich dem elastischen Gefüge des Bogens und der Leier im Auseinandergehen wieder zusammen zu gehen strebt (Plat. Sympos. 187 a; cf. Soph. 242 e); er sagt: *παλίντροπος ἁρμονίη κόσμου, ὅκωςπερ λύρης καὶ τόξου* (bei Plut. Is. et Os. 5). Das ewige Weltganze identificirt Heraklit mit dem Feuer selbst, das bald erlischt, bald sich wiederum entzündet (Clem. Str. V, 559): *κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ.* Stets vollzieht sich der Doppelprocess der (relativen) Materialisirung des Feuergeistes und der Wiedervergeistigung der Erde und des Wassers: *πυρὸς ἀνταμείβεται πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥςπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός*, Wasser und Erde sind *πυρὸς τροπαί*, das Feuer geht in sie über in der *ὁδὸς κάτω*, sie in das Feuer in der *ὁδὸς ἄνω*, beides aber ist ungetrennt: *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη.* Das Hinstreben der Vielheit der Dinge zur Einheit des Urfeuers bezeichnet Heraklit als den Zustand der begehrenden Bedürftigkeit (*χρησμοσύνη*), die wiedergewonnene Einheit als Sättigung (*κόρος*); Eintracht und Friede (*ὁμολογία καὶ εἰρήνη*, Diog. L. IX, 8) führt zur *ἐκπύρωσις*, durch den Zwiespalt und Kampf (*ἔρις, πόλεμος*) aber geht aus der Einheit wieder die Vielheit der Dinge hervor. Alles geschieht *κατ' ἐναντιότητα*, nach der *παλιντροπία*, der *ἐναντία ῥοή* (Plat. Crat. 413 e, 420 a), der *ἐναντιοτροπή* (Diog. L. IX, 7) oder *ἐναντιοδρομία* (Stob. Eclog. I, 60); vgl. Arist. Eth. Nicom. VIII, 2: *Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμο-*

νίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι. In jeglichem ist Entgegengesetztes vereint,
46 wie Leben und Tod, Wachen und Schlaf, Jugend und Alter, und jedes Glied des Gegensatzes schlägt in das andere um. Unerwartetes steht nach dem Tode den Menschen bevor. Sext. Emp. Pyrrh. Hypotyp. III, 230: ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι· ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν. Dass die Lehre von der periodischen Auflösung der Welt in das göttliche Urfeuer, welches zugleich der reine Geist ist (ἐκπύρωσις) bereits dem Heraklit angehöre (von dem sie die Stoiker entnommen haben), hat Schleiermacher (dem Ritter, Brandis, Bernays und Zeller widersprechen, Lassalle jedoch wiederum beistimmt) mit Unrecht bezweifelt; Aristoteles schreibt sie ihm zu (Meteorol. I, 14; de coelo I, 10; Phys. III, 5 und gleichlautend Metaph. XI, 10: Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίγνεσθαί ποτε πῦρ), und sie liegt auch in dem (später bekannt gewordenen) Bruchstück bei Hippolytus IX, 10: πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

Nach dem Satze des Heraklit: πάντα ῥεῖ, nennt Plato (Theaet. 181 a; cf. Crat. p. 402 a: ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει) die Herakliteer scherzweise τοὺς ῥέοντας, indem er zugleich auf ihr unstetes Wesen, das jede ernste philosophische Discussion mit ihnen unmöglich mache, tadelnd hindeutet. Kratylus, ein Lehrer des Plato, überbot den Satz des Heraklit, dass man nicht zweimal in denselben Fluss hinabsteigen könne, durch seine Behauptung, auch nicht einmal könne dies geschehen (Arist. Metaph. IV, 5), ein Extrem, als dessen äusserste Consequenz Aristoteles bezeichnet, Kratylus habe nichts mehr sagen zu dürfen geglaubt, sondern nur den Finger bewegt.

Das Veränderliche, das dem Heraklit als die Gesammtheit alles Wirklichen gilt, setzt Parmenides zum Sinnenschein, Plato zu dem Complex der individuellen, der γένεσις unterworfenen, sinnlich wahrnehmbaren Objecte herab. Aber eben darum, weil Heraklit kein zweites Gebiet annimmt, fällt sein κόσμος mit der blossen Sinnenwelt späterer Denker nicht zusammen, denn Heraklit scheidet davon nicht das Göttliche und Ewige als ein Anderes ab; er lässt dem Wechsel selbst den λόγος oder die ewige, allumfassende Ordnung (γνώμη, δίκη, εἱμαρμένη, τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες, ὁ Ζεύς) als das ξυνόν (κοινόν) immanent sein, und fordert, dass jeder Einzelne in seinem Denken und Handeln dieser allgemeinen Vernunft folge. Herakl. bei Sext. Emp. VII, 133: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. Bei Stob. Serm. III, 84: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωςπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου, κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται. Es ist dies dasselbe Gesetz, das auch die himmlischen Körper in ihren Bahnen erhält; die Sonne, sagt Heraklit, wird ihr Maass nicht überschreiten, denn wollte sie es, so würden die Erinnyen, die Dienerinnen der δίκη, sie finden (bei Plutarch. de exil. 11). Ohne Verständniss der allgemeinen Vernunft sind die Sinne schlechte Zeugen. Blosses Vielwissen fördert nicht. Herakl. bei Sext. Emp. VII, 126: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος (nach Bernays' Conjectur, statt des handschriftlichen: βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων). Bei Diog. L. IX, 1: πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει, bei Procl. in Tim. p. 31: πολυμαθίη νόον οὐ φύει. Auch für das praktische Verhalten liegt die Richtschnur in dem gemeinsamen Gesetz, zunächst in dem des Staates, zuhöchst in dem der Natur. Herakl. bei Clem. Alex. Strom. IV, 478b: δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα (die Gesetze) μὴ ἦν. Bei Diog. L. IX, 2: μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχους. Ebend.: ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ

πυρκαΐην. Bei Stobaeus Serm. III, 84: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.* 47

Die Heraklitische Lehre ist, sofern sie die ewige Vernunft dem Individuellen und Veränderlichen selbst immanent sein lässt, als eine monistische und sofern sie allen Stoff als beseelt denkt, als eine hylozoistische zu bezeichnen. Plato erkennt dem Ideellen eine selbständige und vom Sinnlichen gesonderte Existenz zu. Diesen Platonischen *χωρισμός* bekämpft Aristoteles, der das Allgemeine dem Einzelnen, das Ideelle dem Sinnlichen innewohnen lässt; doch erkennt auch er dem Geist (*νοῦς*) eine von aller Materie gesonderte Existenz zu. Die Stoiker haben in ihrer Naturphilosophie und Theologie die Lehre Heraklit's wieder aufgenommen (die ihnen auch für ihre Ethik, obwohl diese wesentlich von Sokrates und Antisthenes stammt, Anknüpfungspunkte bot).

§ 16. **Pythagoras von Samos**, der Sohn des Mnesarchus, geboren um Ol. 49, 3 = 582 v. Chr., nach einigen Angaben ein Schüler des Pherekydes und des Anaximander und mit den Lehren der ägyptischen Priester bekannt, stiftete zu Kroton in Unteritalien, wo er sich Ol. 62, 4 = 529 v. Chr. ansiedelte, einen ethisch-politischen und zugleich philosophisch-religiösen Bund. Auf ihn selbst lässt sich mit Sicherheit nur die Lehre von der Seelenwanderung, und die Aufstellung gewisser religiöser und sittlicher Vorschriften zurückführen, vielleicht auch die erste Grundlegung der später sehr ausgebildeten mathematisch-theologischen Speculation.

Als der erste Pythagoreer, der das philosophische Schulsystem in einer Schrift dargestellt habe, gilt **Philolaus**, ein Zeitgenosse des Sokrates. Von dieser Schrift sind uns beträchtliche Bruchstücke erhalten; doch ist sehr zweifelhaft, ob dieselbe echt sei oder eine spätestens im letzten Jahrhundert vor Chr. entstandene Fälschung, welche für unsere Kenntniss des alten Pythagoreismus nur in sofern eine gewisse Bedeutung haben würde, als sie an ältere Zeugnisse sich theilweise angelehnt hat.

Unter den älteren Pythagoreern sind ausser Philolaus besonders seine Schüler **Simmias** und **Kebes** (die nach Plato's Phaedo mit Sokrates befreundet waren), ferner **Okellus der Lukaner**, **Timäus von Lokri**, **Echekrates** und **Akrio**, **Archytas von Tarent**, **Lysis** und **Eurytus** berühmt. **Alkmaeo der Krotoniate**, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, der die Lehre von den Gegensätzen mit den Pythagoreern theilt, ferner **Hippasos von Metapont**, der im Feuer das materielle Princip der Welt fand, **Ekphantus**, der die Atomistik mit der Lehre von dem weltordnenden Geiste combinirte und die Axendrehung der Erde lehrte, **Hippodamus von Milet**, ein Architekt und Politiker, und Andere werden als Vertreter verwandter Richtungen genannt. Der Komiker **Epicharm**, der mitunter philosophische Streitfragen erwähnt, scheint

von verschiedenen philosophischen Richtungen und darunter auch vom Pythagoreismus berührt worden zu sein.

48 Unecht sind die vorgeblichen Schriften des Pythagoras (Carmen aureum, ed. K. E. Günther, Breslan 1816; Th. Gaisford in: Poëtae minores Graeci, Oxonii 1814—20; Lipsiae 1823; Schneeherger, die goldenen Sprüche des Pythagoras in's Deutsche übertragen mit Einleitung und Anmerkungen, Gymn.-Pr., Münnerstadt 1862), des Ocellus Lucanus (de rerum natura, ed. A. F. Guil. Rudolph, Lips. 1801; ed. Mullach, in: Aristot. de Melisso etc, Berol. 1845), des Timaeus Locrus (dem ein noch erhaltenes Schriftchen περὶ ψυχᾶς κόσμω beigelegt wird, welches ein spät verfasster modificirender Auszug aus dem Platonischen Timaeus ist, ed. J. J. de Geider, Lugd. Bat. 1836; vgl Gualterus Anton, de origine libelli inscr. περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσεως, p. I, Berol. 1851, p. II, G.-Pr., Essen 1869), nnd höchst wahrscheinlich auch die meisten oder alle philosophischen Fragmente des Archytas von Tarent (fragm. ed. Conr. Orelli, im 2. Bande der Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia, Lips. 1829; vergl. Petersen, in den hist.-philol. Studien, Hamburg 1832, S. 24; G. Hartenstein, de Archytae Tarentini fragmentis philosophicis, Lips. 1833; Petersen, in der Zeitschr. für Alterthumswiss. 1836, S. 873; O. F. Gruppe, über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer, Berlin 1840; Franz Beckmann, de Pythagoreorum reliquiis, Berol. 1844, 50; quaest. Pythag. I—IV, Braunsberg, Lect.-Kat., 1852, 55, 59, 68. Die früher mitunter bezweifeite, seit Boeckh's Fragmentensammlung aber fast allgemein für echt gehaltene Schrift des Philolaus hat neuerdings, nachdem Zeller u. A. Einzelnes angefochten, Val. Rose das Ganze verworfen hatte, Carl Schaarschmidt (s. u.) als unecht zu erweisen nnternommen; doch vgl. dagegen Zeller in der dritten Aufl. des 1. Th. seiner „Philos. d. Griechen“ S. 243 ff. Die vollständigste Sammlung Pythagoreischer Fragmente liefert Mullach im 2. Bande seiner Fragm. philos. Gr. 1867, S. 1—129.

Jamblichus, de vita Pythagorica liber; acced. Malchus sive Porphyrius, de vita Pythagorae, ed. Kiessling, Lips. 1815—16; ed. Westermann, Paris 1850.

Ueber den Pythagoreismus überhaupt nnd über einzelne Pythagoreer handeln in neuerer Zeit namentlich: Chr. Meiners, in seiner Gesch. der Künste und Wiss. in Gr. und Rom, Bd. I, S. 178 ff. Aug. Boeckh, disp. de Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, Heidelb. 1810, — auch, mit Zusätzen und Anhang, in dessen kl. Schr. III, Leipz. 1866, S. 266 bis 342; Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berlin 1819. J. A. Terpstra, de sodalitii Pyth. origine, conditione et consilio, Ultrajecti 1824. Heinrich Ritter, Gesch. der Pythagoreischen Philosophie, Hamburg 1826. Ernst Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der Pythagoreischen Metaphysik, Jena 1827. Amadeus Wendt, de rerum principiis secundum Pythagoreos, Lips. 1827. Christ. Aug. Brandis, über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker, im Rhein. Mus., Jahrg. 1828, S. 208 ff. und 558 ff. Aug. Bernh. Krische, de societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico commentatio, Gottingae 1830, vgl. dessen Forschungen I, S. 78—85. M. A. Unna, de Alcmaeone Crotoniata, in: philol.-hist. Studien von Chr. Petersen, Hamburg 1832, S. 41—87. A. Gladisch, die Pythagoreer nnd die Schinesen, Posen 1841. F. H. Th. Allihn, de idea justi, qualis fuerit apud Homerum et Hesiodum et quomodo a Doriensibus veteribus et a Pythagora exculta sit, Halis 1847. G. Grote, Gesch. Griechenlands, deutsch von N. N. W. Meissner, Bd. II, Leipzig 1851, S. 626—646. Val. Rose, comm. de Arist. libr. ord. et auctor., Berol. 1854, p. 2 (wo schon die Echtheit der Philolaus-Fragmente negirt wird). C. L. Heyder, ethices Pythagoreae vindiciae, Francof. ad M. 1854. F. D. Gerlach, Zaleukos, Charondas, Pythagoras, Basel 1858. L. Noack, Pythag. und die Anfänge ahendl. Wiss. in der Zeitschr. Psyche, Bd. III, 1860, Heft 1. Monrad, über die pyth. Philos., in der von Michelet hrsg. Zeitschrift: der Gedanke, Bd III, 1862, Heft 3. Vermehren, die pythag. Zahlen, G. Pr, Güstrow 1863. C. Schaarschmidt, die angebliche Schriftstellerei des Philolaus und die Bruchstücke der ihm zugeschriebenen Bücher, Bonn. 1864. A. Laugel, Pythagore, sa doctrine et son histoire d'après la critique allemande, in: Revue des deux mondes, XXXIV. année, Par. 1864, p. 969—989. Ed. Zeller, Pythagoras und

49 die Pythagorassage, in den Vortr. n. Abh., Leipz. 1865, S. 30—50. Georg Rathgeber, Grossgriechenland und Pythagoras, Gotha 1866. Adolf Rothenbücher, das System der Pythagoreer nach den Angaben des Arist., Berlin 1867. Mullach, de Pythagora ejusque discipulis et successoribus, in: Fragm. ph. Gr. II, 1867, S. I—LVII. Ed. Baltzer, Pyth., der Weise von Samos, Nordhausen 1868 (im Anschluss an Röth,

s. o.). Albert Freih von Thimus, die harmonikale Symbolik des Alterthums, 1. Abth.: die esoterische Zahlenlehre und Harmonik der Pythagoreer in ihren Beziehungen zu älteren griech. und orient. Quellen, Köln 1868. F. Latendorf, Seb. Franci de Pythagora ejusque symbolis disputatio commentario illustrata, Berlin 1868. Vgl. auch L. Prowe, über die Abhängigkeit des Copernikus von den Gedanken griechischer Philosophen und Astronomen, Thorn 1865, und die unten (S. 50) citirten Schriften von Ideler, Boeckh und Anderen.

Ueber den Crotoniaten Alcmaeo handelt Krische. Forschungen I, S. 68—78.

Ueber Hippodamus von Milet handeln: C. F. Hermann, de Hippod. Milesio, Marb. 1841; L. Stein in: Mohl's Zeitschr. für Staatswissenschaft, Jahrg. 1853, S 161 ff.; Rob. v. Mohl, Gesch. und Litt. der Staatswiss., Bd. I, Erl. 1855, S. 171; Karl Hildenbrand, Gesch. u. System der Rechts- und Staatsphilos., Bd. 1, 1860, S. 59 ff.; über Hippodamus und Phaleas Herm. Henkel, zur Gesch. der griech. Staatswiss. II. (Progr.) Salzwedel 1866

Epicharmi fragmenta coll. H Polman Kruseman, Harlemi 1834 u. 47; rec. Theod. Bergk in: Poëtae lyrici Graec., Lips. (1843. 53) 1866; ed. Mullach, fragm. ph. Gr., p. 135 sqq.; vgl. Grysar, de Doriensium comoedia, S 84 ff.; Leop. Schmidt, quaestiones Epicharmeae, spec. I: de Epicharmi ratione philosophandi, Bonnae 1846; Jac. Bernays, Epicharmos nnd der *αὐξανόμενος λόγος*, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F. VIII, 1853, S. 280 ff.; Aug. O. Fr. Lorenz, Leben und Schriften des Koërs Ep. nebst einer Fragmentensammlung, Berlin 1864 (vgl. Leop. Schmidt in: Gött. gel. Anz. 1855, St. 24, S. 931—958); G. Bernhardy. Grundr. der griech. Litt., zweite Bearbeitung, II b, 1859, S. 458—468.

„Ueber den Pythagoreismus nnd seinen Stifter weiss nns die Ueberlieferung nm so mehr zu sagen, je weiter sie der Zeit nach von diesen Erscheinnngen abliegt, wogegen sie in demselben Maasse einsilbiger wird, in dem wir uns dem Gegenstand selbst zeitlich annähern" (Zeller). Doch besitzen wir über Pythagoras einige sehr alte nnd durchaus zuverlässige Angaben. Xenophanes, der Gründer der Eleatischen Schnle, verspottet (bei Diog. L. VIII, 36) die Lehre des Pythagoras von der Seelenwanderung in den Versen:

Καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
φασὶν ἐποικτεῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
Παῦσαι, μηδὲ ῥάπιζ', ἐπεὶ ἦ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

Heraklit sagt (bei Diog. L. VIII, 6): Pythagoras, der Sohn des Mnesarchus, hat Forschung geübt (*ἱστορίην ἤσκησεν*) von allen Menschen zumeist, und eklektisch sich seine eigene Wahrheit gebildet, eine Vielwisserei und verkehrte Kunst. Was Herodot (der IV, 95 von Pythagoras ehrend als *Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ* redet) über gewisse religiöse Vorschriften und über die Seelenwanderungslehre sagt, scheint eine Reise des Pythagoras nach Aegypten voranszusetzen, allerdings nicht mit Nothwendigkeit, sofern Pythagoras dnrch Vermittlung älterer Griechen (znmal da nach Herod. II, 49 schon Melampns den ägyptischen Dionysoscnltns, von dem er dnrch Kadmus und dessen Begleiter Knnde gehabt habe, in Griechenland eingeführt haben soll) zu Lehren nnd Gebräuchen von ägyptischem Ursprnng gelangt sein kann. Herod. II, 81: Die ägyptischen Priester tragen leinene Beinkleider unter wollenen Oberkleidern; in den letzteren dürfen sie weder den Tempel betreten, noch bestattet werden; sie kommen darin mit den sogen Orphikern nnd Bacchikern, die aber in Wahrheit Aegyptier sind, und mit den Pythagoreern überein. Herod. II, 123: Den ägyptischen Seelenwanderungsglanben haben ältere und jüngere Hellenen sich angeeignet, deren Namen ich kenne, aber nnangegeben lasse. Ausdrücklich redet erst Isokrates von einer solchen Reise, aber nnr in einer Prnnkrede (Lob des Bnsiris 11), deren Angaben keine historische Glaubwürdigkeit beanspruchen." Cicero sagt von Pythagoras (de fin. V, 29, 87): Aegyptum lustravit. Dass die mathematischen Wissenschaften znerst in Aegypten anfgekommen nnd von den Priestern gepflegt

worden seien, bezeugt Aristoteles (Metaph. I, 1); von dort hat Pythagoras nach dem Zeugniss des Kallimachus (bei Diodorus Siculus in den Vaticanischen Excerpten VII—X, 35) manches nach Hellas verpflanzt, anderes aber selbst erfunden. Die Auffindung des zwischen der Hypotenuse und den Katheten im rechtwinkeligen Dreieck bestehenden Verhältnisses wird ihm u. A. von Diogenes Laërtius (VIII, 12) unter Berufung auf einen Mathematiker Apollodorus zugeschrieben und dabei das Epigramm angeführt:

Ἡνίκα Πυθαγόρης τὸ περικλεὲς εὕρατο γράμμα
Κεῖν', ἐφ' ὅτῳ κλεινὴν ἤγαγε βουθυσίην.

50 Diogenes Laërtius erzählt (VIII, 3), wie es scheint, nach Aristoxenus, Pythagoras sei, die Tyrannis des Polykrates hassend, nach Kroton in Italien ausgewandert. Nach Cicero (Rep. II, 15; cf. Tuscul. I, 16) kam Pythagoras Ol. 62, 4 (529 v. Chr.) nach Italien. Mit diesem, wie es scheint, gut bezeugten Datum stimmt nicht die Angabe zusammen, welche Diog. L. VIII, 47 auf Eratosthenes zurückführt, dass Pythagoras um 588 v. Chr., Ol. 48, als Jüngling den Faustkampf geübt habe, wonach er vor 600 geboren sein müsste (vielleicht ging die Notiz ursprünglich auf einen älteren Mann gleichen Namens), und die Angabe bei Clem. Alex Strom. I, 309, dass seine Blüthe um 312 Jahre vor das Todesjahr des Epikur, also in 583 v. Chr. falle. Pythagoras schloss sich in Kroton, wo, wie es heisst, die Depression durch eine nicht lange vorher im Kampfe gegen die Lokrer und Rhegier am Flusse Sagra erlittene Niederlage die Bevölkerung für moralische Einwirkung empfänglich machte, der aristokratischen Partei an und gewann dieselbe für seine Tendenz einer sittlich-religiösen Reform, wodurch zugleich die Innigkeit der Verbindung ihrer Mitglieder unter einander und deren Macht im Staate sehr beträchtlich wuchs.

In der Gemeinschaft der Pythagoreer herrschte eine strenge sittlich-religiöse Lebensordnung (der Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου, den schon Plato Rep. X, p. 600 b erwähnt). Der Aufnahme ging eine Prüfung der Würdigkeit vorher; die Schüler waren lange zum schweigenden Gehorsam und zur unbedingten Unterwerfung unter die Autorität der überlieferten Lehre verpflichtet; strenge tägliche Selbstprüfung wurde von Allen gefordert (πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη); die Verbreitung der Lehren (insbesondere wohl der theosophischen Speculation) unter das Volk war verpönt. (Zu der Lebensordnung gehörte Mässigkeit im Genuss von Nahrungsmitteln und Einfachheit in der Kleidung. Doch war der Fleischgenuss, obschon unter gewissen Beschränkungen, gestattet, was Aristoteles und Aristoxenus bei Diog. L. VIII, 19 und 20 ausdrücklich bezeugen; Heraklides der Pontiker hat mit Unrecht das Gegentheil angenommen; gewisse Orphiker aber und spätere Pythagoreer haben sich gänzlich des Fleischgenusses enthalten. Dass das Bohnenverbot von Pythagoras ausgegangen sei, bestreitet Aristoxenus bei Gellius IV, 11. Bestattung in wollenen Gewändern war nach Herod. II, 81 in den orphisch-pythagoreischen Mysterien untersagt.)

Die demokratische Partei (vielleicht mitunter auch eine gegnerische aristokratische Fraction) reagirte gegen die wachsende Gewalt des Bundes. Pythagoras soll, nachdem er gegen zwanzig Jahre in Kroton gelebt hatte, bald nach dem i. J. 510 v. Chr. von den Krotoniaten über die unter der Alleinherrschaft des Telys stehenden Sybariten am Flusse Traeis errungenen Siege und der Zerstörung von Sybaris, durch eine Gegenpartei unter Kylon vertrieben, nach Metapont übergesiedelt und dort bald hernach gestorben sein. In vielen italischen Städten fand der Pythagoreismus bei den Aristokraten Eingang und gab der Partei einen idealen Halt. Aber es erneuerten sich auch mehreremale die Verfolgungen. In Kroton standen, wie es scheint, noch lange nach dem Tode des Pythagoras seine Anhänger

und die „Kyloneer“ als politische Parteien einander gegenüber, bis endlich, geraume Zeit, vielleicht um fast ein Jahrhundert später, die Pythagoreer bei einer Berathung im „Hause des Milo“ (welcher selbst längst nicht mehr lebte) überfallen wurden und, da die Gegner das Haus anzündeten und umstellt hielten, fast sämmtlich mit Ausnahme der Tarentiner Archippus und Lysis umkamen. (Nach anderen Nachrichten hat die Verbrennung des Versammlungshauses der Pythagoreer schon bei der ersten Reaction gegen den Bund zu Lebzeiten des Pythagoras stattgefunden.) Lysis ging nach Theben und war dort (bald nach 400 v. Chr.) Lehrer des jungen Epaminondas. (Lysis soll nach Diog. L. VIII, 7 der wirkliche Verfasser einer gewöhnlich dem Pythagoras beigelegten Schrift sein, nach Mullach's Vermuthung, fragm. ph. Gr. I, 413, des „goldenen Gedichts“, das aber wenigstens in seiner jetzigen Form wohl erst später entstanden ist.) Nicht lange nach dieser Zeit endete überhaupt das politische Ansehen und die Macht der Pythagoreer in Italien. In Tarent stand noch zur Zeit des Plato der Pythagoreer Archytas an der Spitze des Staates.

Unter den Zeugnissen über die Lehre der Pythagoreer sind die Aristotelischen die bedeutendsten; noch viel werthvoller würden uns für die Kenntniss des Systems die (durch Boeckh gesammelten) Fragmente der Schrift des Philolaus, eines Zeitgenossen des Sokrates, sein, falls deren Echtheit gesichert wäre. Alle anderen vorgeblichen philosophischen Schriften und Fragmente von Schriften alter Pythagoreer sind entschieden unecht. Der Inhalt der Philolaus-Fragmente stimmt in manchem Betracht recht wohl mit Aristotelischen Zeugnissen zusammen und gewährt dazu eine weit concretere Anschauung; doch ist auch Fremdartiges und Späteres beigemischt, was schwerlich bloss auf Rechnung der Berichterstatter zu stellen ist. Plato und Aristoteles scheinen nur mündliche Aeusserungen des Philolaus gekannt zu haben. Nur ihre Mittheilungen und zum Theil die der ersten Aristoteliker, keine späteren, sind vollkommen zuverlässig. Der Sillograph (Spottschriftenschreiber) Timo (s. unten § 60) sagt (bei Gell. Noct. Att. III, 17), Plato 51 habe um vieles Geld ein kleines Buch gekauft, wovon ausgehend er den (seine Naturphilosophie enthaltenden Dialog) Timaeus geschrieben habe; es ist sehr zweifelhaft, welche Schrift gemeint sei (vielleicht eine Schrift des Archytas oder des Ekphantus?). Ein unechter Brief Plato's an Dio enthält den Auftrag pythagoreische Bücher zu kaufen. Neanthes aus Cyzicus führt auf Philolaus und Empedokles die erste Veröffentlichung pythagoreischer Lehren zurück. Hermippus sagt, Philolaus habe ein Buch geschrieben, das Plato gekauft habe, um daraus den Timaeus abzuschreiben; Satyrus redet von drei Büchern. Die drei Bücher, von denen die vorhin erwähnten Fragmente auf uns gekommen sind, sind (nach Schaarschmidt's Nachweis) wahrscheinlich unecht, ebensowohl, wie die angeblichen Schriften anderer alter Pythagoreer und des Pythagoras selbst.

Von der apodeiktischen Erkenntniss der den Dingen innewohnenden mathematischen Ordnung entzückt, überspannten die Pythagoreer die Kraft des mathematischen Princips in ihrer die exacte mathematische Wissenschaft überschreitenden Zahlenspeculation.

Die Principien der Zahlen, Grenze und Unbegrenztheit, galten nach Aristoteles den Pythagoreern nicht als Prädicate einer anderen Substanz, sondern selbst als die Substanz der Dinge; zugleich aber wurden die Dinge als Abbilder dieser ihnen innewohnenden Principien angesehen. Es scheint nicht, dass diese beiden Angaben auf verschiedene Fractionen der Pythagoreer zu beziehen seien; vielleicht legte die Redeweise der Einen diese, der Andern jene Ausdeutung näher, doch konnten die Nämlichen in gewissem Sinne beides annehmen; schwerlich hat

irgend einer der alten Pythagoreer sich gerade jener Aristotelischen Bezeichnungen bedient; vielmehr scheint Aristoteles zum Theil nach Anschauungen, die er nur implicite bei ihnen fand, in seiner eigenen Sprache auszudrücken. Die Stufenfolge der Erzeugungen wird durch die Reihenfolge der Zahlen symbolisirt, wobei die Vierzahl (*τετρακτύς*) und die Zehnzahl (*δεκάς*) eine hervorragende Rolle spielen.

Von den einzelnen Lehren sind neben den musikalischen die **astronomischen** die bemerkenswerthesten. Dass die Lehre von einer der Erde gegenüberliegenden Gegenerde (*ἀντίχθων*) und der Bewegung beider um das ruhende Centralfeuer wirklich den älteren Pythagoreern (sei es allen oder einzelnen) angehört hat, wissen wir (abgesehen von den mindestens zweifelhaften Philolaus-Fragmenten) aus Aristoteles (de coelo II, 13 und Metaph. I, 5). Diog. Laërt. sagt (VIII, 85), die kreisförmige Erdbewegung habe zuerst **Philolaus**, nach Andern aber **Hiketas** gelehrt. Dem Pythagoreer Hiketas wird von Pseudo-Plutarch (Plac. ph. III, 9) die Lehre von der Erde und Gegenerde zugeschrieben; Cicero legt ihm (Acad. II, 39) unter Berufung auf Theophrast die Lehre bei, die Erde bewege sich circum axem. Die Bewegung der Erde um ihre Axe wird auch (Plac. III, 13; Hippol. adv. haer. I, 15) dem **Ekphantus** zugeschrieben, der den Atomen Grösse, Gestalt und Kraft beilegte und sie durch Gott geordnet sein liess (er war nach Boeckhs Vermuthung ein Schüler des Hiketas) und Plato's Schüler Heraklides aus Heraklea am Pontus, der (nach Stob. Ecl. I, 440) die Welt für unendlich hielt. Dass auch die Annahme eines Stillstandes der Sonne und einer Bewegung der Erde um dieselbe mit den Erscheinungen zusammenstimme, zeigte später, um 281 v. Chr., der Astronom Aristarch von Samos; Seleukus aus Seleukea am Tigris in Babylonien um 150 v. Chr. endlich stellte, indem er eine unendliche Ausdehnung der Welt annahm, das heliocentrische System als seine astronomische Lehre auf. S. Plut. plac. phil. II, 1; 13; 24; III, 17; Stob. Eclog. phys. I, 26; vgl. Ludw. Ideler, über das Verhältniss des Copernicus zum Alterthum, in Wolf's und Buttmann's Mus. 52 f. d. Alterthumswiss. II, 1810, S. 393—454; Boeckh, de Plat. syst. etc. 1810, S. 12 (kl. Schr. III, S. 273), Philolaos, S. 122, das kosm. Syst. des Plato, S. 122 ff. und S. 142; Sophus Ruge, der Chaldäer Seleukos, Dresden 1865. Es fehlte jedoch der Lehre der Erdbewegung schon im Alterthum nicht an Verketzerungen (wie z. B. der Stoiker Kleanth den Aristarch von Samos um seiner astronomischen Ansichten willen der Gottlosigkeit beschuldigte).

Die Lehre von der **Sphärenharmonie** (Arist. de coelo II, 9) beruht auf der Annahme solcher Abstände der himmlischen Sphären von einander, wie sie den Längenverhältnissen der Saiten bei harmonischen Tönen entsprechen.

Auch die **Seele** galt den Pythagoreern für eine Harmonie; an den Körper sei sie zur Strafe gefesselt und wohne in ihm wie in einem Gefängnisse (Plat. Phaedo p. 62b).

Nach der Angabe des Aristotelikers Eudemus in seinen Vorträgen über die Physik (bei Simplicius zur Physik des Arist. 173a) haben die Pythagoreer angenommen, dass dieselben Personen und Ereignisse in verschiedenen Weltperioden wiederkehren: *εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις ὡς πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει.* (Die gleiche Lehre kehrt bei den Stoikern wieder, bei diesen aber in Verbindung mit der Heraklitischen *ἐκπύρωσις*, s. unten § 54.)

Die **ethischen** Begriffe trugen bei den Pythagoreern eine mathematische Form, so dass Symbole die Stelle der Definitionen vertraten. Die Gerechtigkeit wurde von ihnen (nach Arist. Eth. Nic. V, 8; vergl. Magn. Moral. I, 1; I, 34) als *ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος* (Quadratzahl) definirt, wodurch die Correspondenz zwischen

That und Leiden (*τὸ ἀντιπεπονθός*, d. h. *ἅ τις ἐποίησε, ταῦτ' ἀντιπαθεῖν*), also die Vergeltung ausgedrückt werden sollte.

Eine Tafel fundamentaler Gegensätze, die an den ersten Gegensatz der Grenze und Unbegrenztheit sich anschliessen, stellten (nach Aristot. Metaph. I, 5) einige Pythagoreer auf. Die hierbei auftretenden Begriffe sind nicht eigentliche Kategorien, da sie nicht allgemeinste, gleichmässig auf Natur und Geist bezügliche, formale Grundbegriffe sind. Die Tafel ist folgende:

Grenze.	Unbegrenztheit.
Ungerades.	Gerades.
Eins.	Vieles.
Rechts.	Links.
Männliches.	Weibliches.
Ruhendes.	Bewegtes.
Geradliniges.	Gebogenes.
Licht.	Finsterniss.
Gutes.	Böses.
Quadrat.	Oblongum.

Alkmaeon, der Krotoniate, der eine Schrift: *περὶ φύσεως* verfasst hat, war ein Arzt und Anatom. Nach Arist. Metaph. I, 5 war er ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras. Er stellte die Lehre auf, *εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων*, fixirte aber nicht eine bestimmte Zahl von Gegensätzen, sondern gab die ihm jedesmal gerade anfstossenden an. Er fand den Sitz der Seele im Gehirn, zu dem alle Empfindungen von den Sinnesorganen aus durch Kanäle hingeleitet werden (Theophrast de sensu 25 f.; Plut. plac. ph. IV, 16 u. 17). Die Seele bewegt sich ewig, wie die Gestirne (Arist. de an. I, 2).

Eurytus wird nebst Philolaus unter den Pythagoreern genannt, mit welchen Plato in Italien zusammengetroffen sei (D. L. III, 6). Eurytus hat die Zahlensymbolik weiter ausgebildet, wie es scheint, nur mündlich (Ar. Met. XIV, 5, 1092b, 10). Philolaus und Eurytus werden (von Diog. L. VIII, 46) als Tarentiner bezeichnet; ihre Schüler, die der Aristoteliker Aristoxenus gekannt hat: Xenophilus aus Chalkis in Thracien und die Phliasier Phanto, Echekrates, Diokles, Polymnastos sollen die letzten Pythagoreer gewesen sein. Xenophilus soll in Athen gelebt haben und in hohem Alter gestorben sein. Die Schule erlosch (bis zum Aufkommen des Neupythagoreismus), wennschon die bacchisch-pythagoreischen Orgien fortdauerten.

Hippodamus aus Milet, ein Zeitgenosse des Sokrates, war (nach Arist. Polit. II, 8), wie (nach Arist. Polit. II, 7) Phaleas, der Chalkedonier, und (nach D. L. III, 37 u. 57) der Sophist Protagoras, ein Vorgänger Plato's in der Bildung politischer Theorien. Hippodamus war nach der Angabe des Aristoteles der erste Privatmann, der es unternahm, etwas über die beste Staatsverfassung zu sagen. Das Gebiet des Landes soll in drei Theile zerfallen: das heilige für den Gottesdienst, das Gemeinland für den Unterhalt des Wehrstandes, und das Privatgebiet. Den Gerichtshöfen soll ein Appellationsgericht übergeordnet sein. Ob und wie weit Hippodamus zum Pythagoreismus in Beziehung stand, ist zweifelhaft. Zu den späteren Fälschungen unter den Namen von Altpythagoreern gehörte auch eine unter dem von „Hippodamus dem Pythagoreer" und eine unter dem von „Hippodamus dem Thurier", womit der Nämliche gemeint zu sein scheint. Fragmente dieser Fälschungen sind bei Stobaeus erhalten (Florileg. XLIII, 92—94 u. XCVIII, 71). Phaleas strebte danach, der Ungleichheit des Besitzes der Staatsbürger vorzubeugen, die leicht zu revolutionären Bewegungen führe; er forderte, und zwar zuerst, *ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν* (Arist. Pol. II, 7, 1266b, 40).

Epicharm aus Kos, der Sohn des Elothales, geb. um 550, gest. zu Syrakus

nm 460, lässt in der ersten der von Diog. L. (III, 9–17) angeführten Dichtnngen 53 einen mit Eleatischer, Pythagoreischer nnd hesonders mit Heraklitischer Philosophie hekannten Mann mit einem der Philosophie fernstehenden Anhänger der religiösen Vorstellungen der alten Dichter nnd des Volkes sich nnterreden. In einem andern der dort erhaltenen Fragmente wird der Unterschied erörtert, der zwischen der Knnst nnd dem Künstler hestehe, wie auch zwischen der Güte nnd dem Manne, der gut sei, und zwar in Ansdrücken, die an die Platonische Ideenlehre erinnern, aher doch nicht ganz in dem Platonischen Sinne zn nehmen sind, der auf den Unterschied zwischen dem Allgemeinen nnd Individnellen geht, sondern vielmehr im Sinne der Unterschcidung zwischen Abstractem und Concretem. Ein drittes Fragment folgert aus Kunstfertigkeiten der Thiere, dass auch sie Vernnnft hahen. Ein viertes enthält in seinen Ausdrücken üher die Verschiedenheit des Geschmacks Anklänge an die Verse des Eleaten Xenophanes über die Verschiedenheit der Göttervorstellnngen. Ein philosophisches System lässt sich dem Epicharm nicht zuschreihen. Plato sagt Theaet. p. 152a, der Komiker Epicharm hnldige, gleich wie Homer, der von Heraklit anf ihren allgemeinsten philosophischen Ausdrnck gebrachten Weltanschannng (die in dem Wahrnehmharen und Veränderlichen das Reale finde). Classische Ansspruche des Epicharm sind: *νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν, ἄρθρα ταῦτα τῶν φρενῶν*, nnd: *νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά*. Der römische Dichter Ennius hat ein pythagoreisirendes Lehrgedicht einem (angehlich) Epicharmischen nachgehildet. Es gah frühzeitig mancherlei Fälschungen nnter Epicharms Namen.

Der Verfasser der Philolans-Schrift sieht in den Principien der Zahlen die Principien aller Dinge. Diese Principien sind: das Begrenzende nnd die Unhcgrenztheit. Sie treten znr Harmonie zusammen, welche die Einheit des Mannigfaltigen nnd die Einstimmigkeit des verschiedenartig Gesinnten ist. So erzengen dieselhen stnfenweise zuvörderst die Einheit, dann die Reihe der arithmetischen oder „monadischen" Zahlen, dann die „geometrischen Zahlen", oder die „Grössen", d. h. die Ranmgehilde: Pnnkt, Linie, Fläche nnd Körper, ferner die Materialität der Ohjecte (*ποιότης καὶ χρῶσις*), dann die Belebnng, die Gesnndheit und das Licht (das sinnliche Bewusstsein?) nnd die höheren psychischen Kräfte, wie Liehe, Freundschaft, Verstand nnd Einsicht. Das Gleichartige wird durch das Gleichartige erkannt, die Zahl aher ist es, welche die Dinge der Seele harmonisch fügt. Der mathematisch gehildete Verstand ist das Organ der Erkenntniss. Die mnsikalische Harmonie hernht auf Zahlenverhältnissen (nämlich der Saitenlängen, welchen hei gleicher Dicke nnd Spannung die Höhe der Töne nmgekehrt proportional ist), inshesondere die Octave oder die Harmonie im engeren Sinne anf dem Verhältniss 1:2, welches die heiden Verhältnisse der Quarte (3:4) nnd Qninte (2:3 oder 4:6) in sich schliesst. Die fünf regelmässigen Körper: Kuhns, Tetraëder, Oktaëder, Ikosaëder, Dodekaëder sind die Grundformen der Erde, des Feners, der Luft, des Wassers und des fünften, allo ührigen nmfassenden Elementes. Die Seele ist dnrch Zahl und Harmonie mit dem Körper verhunden: dieser ist ihr Organ, aher zugleich auch ihr Gefängniss. Im Hanpt des Menschen wohnt der *νοῦς*, im Herzen die *ψυχὴ καὶ αἴσθησις*, im *ὀμφαλὸς* die *ῥίζωσις*, im *αἰδοῖον* die *γέννησις*, es nnterscheiden sich nach dieser Stnfenordnnng von einander *ἄνθρωπος, ζῶον, φυτὸν* und *ξυνάπαντα*. Die Seele der Welt verhreitet sich von der Hestia (d. h. dem Centralfener) ans, nm welches Erde nnd Gegenerde täglich sich drehen, durch die Sphären der Gcgenerde, der Erde, des Mondes, der Sonne, der Planeten Mercnr, Venus, Mars, Juppiter, Satnrn, und des Fixsternhimmels his zu dem änssersten, Alles nmschliessenden „Olympos". Die Welt ist ewig, von dem Einen ihr Verwandten, Mächtigsten nnd Unübertrefflichsten regiert. Der Führer und

Herrscher aller Dinge ist Gott; er ist einheitlich und ewig, beharrlich und unbeweglich, sich selbst gleich, verschieden von allem Andern. Er umfasst bewachend das All. Philo sagt de mundi opif. 23 A: *μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος ἐν τούτοις· ἔστι γάρ, φησιν, ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων.* Athenagoras legat. pro Christ. c. 6: *καὶ Φιλόλαος δὲ ὥςπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων.* Die Aussage des „Philolaus“ bei Philo steht in Widerspruch mit dem Zeugniss des Arist. Metaph. XII, 7, dass die Pythagoreer, wie auch Speusippus, das Schönste und Beste nicht für ein Ursprüngliches, sondern nur für ein Resultat der Entwicklung gehalten haben; offenbar hat hier der Fälscher, aus dessen Schrift Philo citirt, Xenophaneische und Platonische Gedanken, wie anderwärts stoische, auf Philolaus übertragen. Die Lehre von den fünf regelmässigen Körpern ist nicht für vorplatonisch zu halten, da Plato (Rep. VII, 528b) bezeugt, dass noch keine Stereometrie bestand; die Lehre von der Stufenordnung der Seelenkräfte bei „Philolaus“ ist eine offenbare Benutzung und Corruption platonisch-aristotelischer Gedanken. Gegen diese und andere von Schaarschmidt erhobenen Bedenken sucht Zeller (I, 3. Aufl. S. 243 ff.) die Echtheit des grösseren Theils der Fragmente aufrecht zu erhalten. Als ein Hauptgrund für die Echtheit gilt ihm das (freilich erst durch Ausscheidung mehrerer Stellen resultirende) Fehlen des platonisch-aristotelischen Gegensatzes von Stoff und Form, Geist und Materie, des transscendenten Gottesbegriffs, der Ewigkeit der Welt, der platonisch-aristotelischen Astronomie, der Weltseele und der entwickelten Physik des Dialogs Timäus und die weitreichende Uebereinstimmung in Ton, Darstellung und Inhalt mit dem Bilde, welches wir uns von einem Pythagoreer der Sokratischen Zeit machen müssen. Doch ist weder diese Uebereinstimmung noch jene Discrepanz in vollem Maasse vorhanden, und ob die Zeller'sche Annahme der Unechtheit einzelner Stücke, insbesondere des Stobäus-Fragmentes aus Ecl. Phys. c. 20, welches die Weltewigkeit und die Herrschaft Gottes als des Vaters und Werkmeisters lehrt, mit der Anfrechterhaltung der Echtheit der übrigen vereinbar sei, bleibt mindestens sehr zweifelhaft; Schaarschmidt's Nachweis des Gegentheils ist, obschon in einigen Einzelheiten unhaltbar, im Ganzen sehr überzeugungskräftig.

§ 17. Die Eleatische Einheitslehre wurde in theologischer Form von Xenophanes aus Kolophon begründet, metaphysisch als Lehre von dem Sein durch Parmenides von Elea entwickelt, dialektisch in der Polemik gegen die vulgäre Annahme einer Vielheit von Objecten und eines Werdens und Wechselns durch Zeno von Elea vertheidigt, endlich mit einiger Abschwächung ihrer Eigenthümlichkeit der älteren Naturphilosophie näher gebracht durch Melissus aus Samos. 54

Ueber die Eleatischen Philosophen und ihre Lehren handeln insbesondere: Joh Gottfr. Walther, eröffnete Eleatische Gräber, 2. Aufl., Magdeburg und Leipzig 1724. Geo. Gust. Fülleborn, liber de Xenophane, Zenone, Georgia Aristoteli vulgo tributus, passim illlustr. commentario, Hal. 1789. Joh. Gottl. Buhle, commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane primo ejus auctore usque ad Spinozam, Gott. 1790, in: Comm. soc. Gott. vol. X, p. 157 sqq. G. Ludw. Spalding, vindiciae philosophorum Megaricorum subjecto commentario in primam partem libelli de Xenophane, Zenone, Gorgia, Berol. 1793. Fülleborn, Fragmente aus den Gedichten des Xenophanes und des Parmenides, in den Beiträgen zur Gesch. der Philos., Stücke 6 u. 7, Jena 1795. Amad. Peyron, Empedocl. et Parm. fragmenta, Lips. 1810. Chr. Aug. Brandis, comm. Eleat. pars I, Xenophanis, Parmenidis et

Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita, Alton. 1813. Vict. Cousin, Xénophane, fondateur de l'école d'Elée, abgedr. in: Nouveaux fragmens philos., Paris 1828, p 9—95. Rosenberg, de El. ph. primordiis, Berol. 1829. Sim. Karsten, philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae, Amsterdam 1835ff., vol. I, 1: Xenophanis Colophonii carm. rel.; I, 2: Parmenid. Riaux, essai sur Parménide d'Elée, Paris 1840. Krische, Forschungen I, S 86—116. Theod. Bergk, commentatio de Arist. libello de Xenophane, Zenone et Gorgia, Marburgi 1843. Aug. Gladisch, die Eleaten und die Indier, Posen 1844. Frid. Guil. Aug. Mullach, Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes, cum Eleaticorum philos. fragmentis, Berol. 1845, auch in: Fragm. ph. Gr. I, p. 101 sqq. E. Reinhold, de genuina Xenophanis disciplina, Jenae 1847. F. Ueberweg, über den hist. Werth der Schrift de Melisso, Zenone, Gorgia, in: Philol. VIII, 1853, S. 104—112 (wo ich nachzuweisen gesucht habe, dass der zweite Theil der Schrift, d. h. Cap. 3 u. 4, nicht einen zuverlässigen Bericht über Xenophanes, wohl aber über Zeno enthalte; doch scheint nur der erstere, negative Satz, nicht der zweite, positive, haltbar zu sein), und ebd. XXVI, 1868, S. 709—711. E. F. Apelt, Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jenae 1856. Conr. Vermehren, die Autorschaft der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου, Jena 1861. Franz Kern, quaestionum Xenophanearum capita duo (Progr. scholae Portensis), Numburgi 1864, symbolae criticae ad libellum Aristotelicum de Xenoph. etc, Oldenburg 1867, Θεοφράστου περὶ Μελίσσου, im Philol XXVI, 1868, S. 271—289. Theodor Vatke, Parm. Veliensis doctrina qualis fuerit, diss. inaug., Berol. 1864. Heinrich Stein, die Fragmente des Parmenides περὶ φύσεως, in: Symbola philologorum Bonnensium in honorem Frid. Ritschelii coll., Lips. 1864—67, S. 763—806. Paul Rüffer, de ph. Xen. Coloph. parte morali, diss. inaug., Lips. 1868. Th. Davidson, the fragments of Parm., in: the Journ. of specul. philos., St. Louis, IV, I, Jan. 1870.

Dass die unter den Aristotelischen Schriften auf uns gekommene, von Einigen dem Theophrast zugeschriebene, höchst wahrscheinlich jedoch erst von einem späteren Peripatetiker verfasste Abhandlung de Xenophane, Zenone, Gorgia in ihrem ersten Abschnitt (Cap. 1 u. 2) nicht von Xenophanes, sondern von Melissus handle, hat bereits Buhle in der oben angef. Abhandlung über den Pantheismus bemerkt, das Gleiche hat Spalding nachgewiesen, und nimmt mit ihm auch Fülleborn, der früher anders geurtheilt hatte, in den oben angef. „Beitr." an, ebenso auch Brandis und alle späteren Forscher, da es aus der Vergleichung mit den anderweitig uns bekannten Lehren des Melissus sich ganz evident ergieht. Auf wen der zweite Abschnitt (Cap. 3 u. 4) nach der Absicht des Verfassers gehen soll, ob auf Xenophanes oder auf Zeno, ist fraglich, das Erstere aber das weitaus Wahrscheinlichere; doch ist in jedem dieser beiden Fälle der Inhalt dieses Theiles
55 der Schrift für unhistorisch zu halten. Die in Cap. 3 angegebenen Lehren (dass Gott ewig, einheitlich, überall sich selbst gleich und kugelförmig, weder begrenzt noch unbegrenzt, weder bewegt noch unbewegt sei), würden sich nach ihrer dialektischen Form und zum Theil auch nach ihrem Inhalt füglicher dem Zeno, als dem Xenophanes zuerkennen lassen; doch stehen beiderlei Annahmen theils andere Gründe, theils das Schweigen des Plato und Aristoteles entgegen; von Xenophanes aber sagt Aristoteles (Metaph. I, 5), derselbe habe nichts klar gemacht und scheine die Frage nach der begrifflichen (und daher begrenzten) oder materiellen (und daher unbegrenzten) Natur des Einen (dem Beruhen derselben auf dem Begriff des Seins, wie von Parmenides, oder auf der continuirlichen Ausdehnung des Substrats alles Existirenden, wie von Melissus angenommen wurde) sich überhaupt nicht vorgelegt zu haben, sondern er habe nur, auf das Weltall blickend, die ihm dabei in's Bewusstsein tretende Einheit Gott genannt; in Cap. 3 u. 4 jener Schrift wird dagegen theils gesagt, der betreffende Eleat habe Gott die Kugelgestalt beigelegt (was zu der Lehre des Xenophanes von der nach oben und unten hin unendlichen Welt schlecht passen würde), theils, derselbe habe (antinomisch) gelehrt, Gott sei weder begrenzt, noch unbegrenzt. Es ist kaum

zu bezweifeln, dass diese letztere Angabe aus einem Missverständniss entweder jener Aristotelischen Aeusserung oder wahrscheinlicher einer gleichartigen des Theophrast, die uns aus dessen *φυσικὴ ἱστορία* Simplic. in Ar. Phys. fol. V b aufbewahrt hat, hervorgegangen sei. Die Worte des Simplicius lauten: *μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν, καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον, οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος* (d. h. er habe weder das Eine, noch das Andere gelehrt; nicht: er habe gelehrt, keins von Beidem komme Gott zu). Der letzte Abschnitt der Abhandlung de Melisso etc. (Cap 5 u. 6) handelt unzweifelhaft von Gorgias. Der Bericht über Melissus und der über Gorgias sind im Wesentlichen treu.

Die erhaltenen Fragmente der Schriften der Eleaten sind nicht sehr umfangreich, geben uns aber ein völlig gesichertes und hinsichtlich der Grundgedanken auch zureichend vollständiges Bild der Eleatischen Philosophie.

§ 18. Xenophanes aus Kolophon in Kleinasien, geb. um 569 v. Chr., der später nach Elea in Unteritalien übersiedelte, bekämpft in seinen Gedichten die anthropomorphischen und anthropopathischen Göttervorstellungen des Homer und Hesiod, und stellt die Lehre von der Einen, allwaltenden Gottheit auf. Gott ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denkkraft; mühelos bewegt und lenkt er alle Dinge durch die Macht seines Gedankens.

Xenophanes hat nach seiner eigenen Aussage (bei Diog. L. IX, 19) im Alter von 25 Jahren seine Wanderungen durch Hellas (als Rhapsode) begonnen und ist mehr als 92 Jahre alt geworden. Wenn er (wie nach einem seiner Fragmente bei Athen. deipnos. II, p. 54 vermuthet werden kann) bald nach der Expedition der Perser unter Harpagus gegen Ionien (544 v. Chr.) seine Heimath verlassen hat, so muss er um 569 geboren sein. Apollodor bei Clem. Al. Strom. I, 1, 301c setzt seine Geburt in Ol. XL (620 v. Chr.); wahrscheinlicher ist die Angabe (bei Diog. L. IX, 20), seine Blüthe falle in Ol. LX (540 v. Chr.). Er hat den Pythagoras überlebt, den er nach dessen Tode erwähnt, wird aber seinerseits bereits von Heraklit genannt. In seinem höheren Alter lebte er in Elea (*Ἐλέα*, *Ὑέλη*, Velia), einer Kolonie der um 544 v. Chr., um der Perserherrschaft zu entgehen, ausgewanderten (nach Boeckh ursprünglich äolischen) Phokäer. Von seinen Gedichten haben sich Fragmente, von den philosophischen jedoch nur wenige, erhalten. Seine Dichtung trägt durchweg einen sittlich-religiösen Charakter. In einem von Athenaeus (XI, p. 462) erhaltenen längeren Fragmente, wo er ein heiteres Gastmahl schildert, fordert er auf, zuerst die Gottheit (die Xenophanes bald durch *θεός*, bald durch *θεοί* bezeichnet) mit reinen, heiligen Worten zu preisen, mässig zu sein, von Beweisen der Tugend zu reden, nicht von Titanenkämpfen und ähnlichen Fabeln der Alten (*πλάσματα τῶν προτέρων*); in einem andern Fragmente (bei Athen. X, p. 413 sq.) warnt er vor Ueberschätzung der Ueberlegenheit in den Kampfspielen und hält es nicht für billig, dieselbe der Geistesbildung vorzuziehen (*οὐδὲ δίκαιον, προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης*).

Dem sechsten Jahrhundert v. Chr. gehört auch das reformatorische Auftreten des Buddhismus in Indien an; die Annahme aber, dass hiermit die von Xenophanes gegen die homerisch-hesiodische Mythologie geübte Polemik im Zusammenhange stehe, wäre äusserst gewagt. Eher liesse sich ein Einfluss des Parsismus annehmen, der das Gute dem Bösen mittelst einer moralischen Abstraction, wie sie in solcher Art dem älteren Hellenismus fremd ist, scharf entgegensetzt.

56

Dass der Gott des Xenophanes die Einheit der Welt selbst oder das Weltganze sei, ist schon früh angenommen worden; wir finden aber diese Lehre nicht in den anf uns gekommenen Fragmenten ansgesprochen, nnd es ist sehr fraglich, ob Xenophanes selbst über das Verhältniss Gottes zur Welt sich in diesem Sinne erklärt habe. In dem (Platonischen?) Dialog Sophistes (p. 242) sagt der Leiter der Unterrednng, ein Gast ans Elea, in zusammenfassendem, gewiss hanptsächlich dnrch die Lehre des Parmenides bestimmtem Ausdruck: das Eleatengeschlecht bei nns, vom Xenophanes her und seit noch früherer Zeit, macht in seinen philosophischen Vorträgen die Voraussetzung, dass dasjenige Eins sei, was man Alles zn nennen pflegt (*ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων χαλουμένων*). Die „noch Früheren" sind wohl gewisse Orphiker, die den Zeus als die eine allherrschende Macht, als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge preisen. Aristoteles sagt Metaph. I, 5: Xenophanes, der erste Einheitslehrer nnter den Eleatischen Philosophen — Parmenides wird sein Schüler genannt — hat sich über das Wesen des Einen nicht deutlich erklärt, so dass man nicht sieht, ob er eine begriffliche (nnd daher begrenzte) Einheit, wie später Parmenides, oder eine materielle (nnd daher nnbegrenzte), wie später Melissus, meine; er scheint diesen Unterschied noch nicht in's Ange gefasst zu haben, sondern sagt nur, auf das All blickend, das Eine (die ihm dabei in's Bewnsstsein tretende Einheit) sei der Gott. Da Aristoteles bei Xenophanes anch eine deutliche Aussage über Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Einen vermisst, so kann er ihm wohl nicht die Gleichsetzung des Einen mit dem All zuschreiben wollen; denn Xenophanes hält die Luft nach oben und die Erde nach nnten hin für unbegrenzt; anch hält Xenophanes die Bewegung der Dinge nicht für blossen Schein nnd lässt doch seine Gottheit nnbewegt sein. Theophrast sagt (nach Simpl. zur Aristotelischen Physik fol. 5b): *ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν Ξενοφάνην ὑποτίθεσθαι*, wie er von Parmenides sagt (Theophr. ap. Alexandrum Aphrodisiensem in Ar. Metaph. ed. Bon. p. 24, Schol. in Arist. ed. Brandis p. 536a, 13): *κατ' ἀλήθειαν μὲν ἓν τὸ πᾶν καὶ ἀγέν[ν]ητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων* (wonach gewiss, wie auch nach Arist. Metaph. I, 3, 984b, 1: *ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν*, in der Aussage des Theophrast über Xenophanes das Wort *πᾶν* znm Snbject, nicht znm Prädicat gehört; ein ans **dieser** Stelle entnommenes *ἓν καὶ πᾶν* ist ein grammatisches Unding). Der Sillograph Timon (bei Sext. Empir. hytotyp. Pyrrhon. I, 224) legt ihm die Worte in den Mnnd, wohin er anch seinen Blick wenden möge, löse sich ihm Alles in eine Einheit auf (*ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι, εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο, πᾶν δ' ἐὸν αἰεὶ πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίην*). Der zusammenfassende Ansdruck des Aristoteles Metaph. I, 5, 986b, 10: *εἰσὶ δέ τινες οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο*, wobei die Lehre des Parmenides nnd seiner Nachfolger maassgebend gewesen ist, weniger die des Xenophanes, der (wie dort Ar. sagt) früher als diese nnd überhanpt znerst in dieser Gruppe von Denkern die Einheit gelehrt habe, scheint bereits bei Theophrast zn sehr die Form der speciellen Anssage über die Doctrin des Xenophanes bedingt zu haben.

Die eigenen philosophischen Aussprüche des Xenophanes, soweit sie nns erhalten sind, sind folgende. Bei Clem. Alex. Strom. V, 601c nnd Enseb. Praeparat. evang. XIII, 13:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα.

Bei Sextus Empir. adv. Math. IX, 144, vgl. Diog. L. IX, 19:

Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

Bei Simplic. ad Arist. phys. fol. 6A:

Αἰεὶ δ' ἐν τωὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδέν
Οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε (oder *ἄλλοθεν*) *ἄλλῃ.*

Ebendaselbst:

Ἀλλ᾽ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Bei Clem. Alex. Strom. V, 601c und Euseb. Praepar. evang. XIII, 13: 57

Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι (ἔδειν τε?)
Τὴν σφετέρην τ᾽ αἴσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε. —
Ἀλλ᾽ εἴτοι χεῖράς γ᾽ εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
Καὶ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
Ἵπποι μέν θ᾽ ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
Καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ᾽ ἐποίουν
Τοιαῦθ᾽ οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ἕκαστοι.

Vgl. Clem. Alex. Strom. VII, p. 711b: *ὥς φησιν ὁ Ξενοφάνης· Αἰθίοπές τε μέλανας σιμούς τε, Θρᾶκές τε πυῤῥοὺς καὶ γλαυκοὺς* (scil. *τοὺς θεοὺς διαζωγραφοῦσιν*), was auch Theodoret. Graec. affect. curat. Serm. III, p. 49 ed. Sylb. mittheilt. — Bei Sext. Empir. adv. Math. IX, 193:

Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ᾽ Ἡσίοδός τε,
Ὅσσα παρ᾽ ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Ebendaselbst I, 289: *Ὅμηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Ξενοφάνη·*

Οἳ πλεῖστ᾽ ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Arist. Rhet. II, 23, p. 1399b, 6: *Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε.* Ebendas. 1400b, 5: *Ξενοφάνης Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνῶσιν, ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ᾽ ἄνθρωπον, μὴ θύειν.*

(Dem Xenophanes scheint irrig der Vers beigelegt worden zu sein: *ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ*, den Sext. Empir. adv. Math. X, 313, jedoch mit Berufung auf Andere: *Ξενοφάνης δὲ κατ᾽ ἐνίους*, ferner Stobaeus Ecl. phys. I, p. 294 ed. Heeren und Andere anführen: Aristoteles bezeugt Metaph. I, 8, p. 989a, 5, kein Philosoph habe die Erde in dem Sinne, wie Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer, als einziges materielles Princip angesehen. Schon Meiners, hist. doctr. de vero deo p. 327, dann auch Heeren, Karsten u. A. halten diesen Vers für untergeschoben.) — Bei Sext. Empir. adv. Math. IX 361; X, 313 u. A.:

Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα.

Bei Stobaeus, Florileg. XXXIX, 41 und Eclog. I, p. 224:

Οὔτοι ἀπ᾽ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς παρέδειξαν,
Ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Bei Plutarch Sympos. IX, p. 746b:

Ταῦτα δεδόξασται μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισιν.

Bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 49 und 110, VIII, 326 u. A.:

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
Εἰδώς, ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ᾽ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Von den **physikalischen** Theoremen des Xenophanes ist neben der Grundlehre, dass Erde und Wasser die Elemente alles Gewordenen seien, das bemerkenswertheste die schon von Empedokles (in den von Arist. de coelo II, 12, p. 294a, 25 angeführten Versen: *εἴπερ ἀπείρονα γῆς τε βάθη καὶ δαψιλὸς αἰθήρ, ὃς διὰ πολλῶν δὴ γλώσσης ῥηθέντα ματαίως ἐκκέχυται στομάτων ὀλίγον τοῦ παντὸς ἰδόντων*) bekämpfte Ansicht, dass die Erde nach unten, wie auch die Luft nach oben, sich unbegrenzt

58 weit hin erstrecke; die betreffenden Verse theilt Achilles Tatius mit in seiner Isagoge ad Aratum (bei Petav. doctr. temp. III, 76):

Γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται
Αἰθέρι προσπλάζον· τὰ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκάνει.

Mit dieser Lehre von der Welt stimmt nicht zusammen die dem Xenophanes (jedoch wohl nur vermöge einer falschen Uebertragung eines Parmenideischen Satzes auf ihn) mitunter zugeschriebene Doctrin, dass die Gottheit kugelförmig sei. Die Gestirne hielt Xenophanes (nach Stob. Ecl. I, 522) für feurige Wolken; auch die Iris war ihm ein *νέφος*. Die Beobachtung, dass sich Versteinerungen von Seethieren in den Syrakusischen Bergwerken, auf der Insel Paros in den Marmorbrüchen und überhaupt vielfach inmitten des Landes und auf Bergen fanden, erklärte Xenophanes (nach Origen. Philosophumena oder vielmehr Hippolytus adv. haereticos I, 14) durch die Annahme, dass einst das Meer das Land bedeckt habe, die sich ihm sofort zur Theorie eines periodischen Wechsels zwischen einer Mischung und Sonderung von Erde und Wasser ausweitete.

§ 19. **Parmenides aus Elea**, geboren um 515—510 v. Chr., so dass seine Jugend in die Zeit des Alters des Xenophanes fällt, der bedeutendste unter den Eleatischen Philosophen, gründet die Einheitslehre auf den Begriff des Seins. Er lehrt: Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht; es giebt kein Werden. Das Seiende existirt in der Gestalt einer einheitlichen und ewigen Kugel, deren Raum es continuirlich erfüllt. Das Viele und Wechselnde ist ein nichtiger Schein. Das Denken ist mit dem Sein identisch; was nicht ist, ist undenkbar. Von dem Einen, das wahrhaft ist, kann das Denken eine überzeugungskräftige Erkenntniss gewinnen; der Sinnentrug aber verführt die Menschen zu der Meinung und zu dem trügerischen Schmuck der Rede von den vielen und wechselnden Dingen. In der Erklärung der Welt des Scheins, die Parmenides hypothetisch aufstellt, geht er von zwei einander entgegengesetzten Principien aus, die innerhalb der Sphäre der Erscheinungen ein Verhältniss zu einander haben, das dem ähnlich ist, welches zwischen dem Sein und Nichtsein besteht, nämlich Licht und Nacht, woran sich der Gegensatz von Feuer und Erde anschliesst.

Dass Parmenides durch Xenophanes die für sein eigenes Denken maassgebenden philosophischen Anregungen empfangen habe, müssen wir, auch abgesehen von späteren Zeugnissen, schon nach der Zusammenstellung in dem (von Plato oder von einem unmittelbaren Platoniker verfassten) Dialog Sophistes (p. 242) annehmen: „das Eleatische Philosophengeschlecht von Xenophanes (und noch Früheren) her“. Aristoteles sagt (Metaph. I, 5): *ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου* (nämlich *τοῦ Ξενοφάνους*) *λέγεται μαθητής*, wobei das *λέγεται* vielleicht nicht auf eine Unsicherheit das Aristoteles über die persönliche Beziehung zu deuten ist, sondern auf das Halbwahre des Ausdrucks *μαθητής*, da Parmenides mehr durch die Schriften, als durch mündlichen Unterricht des Xenophanes zu seiner Forschung angeregt worden sein mag, und da er nicht in einem blossen Schülerverhältniss zu seinem Vorgänger steht, sondern das metaphysische Princip des

Eleatismus seinerseits erst geschaffen hat. Theophrast bezeichnet das Verhältniss des Parmenides zu Xenophanes durch den Ausdruck ἐπιγενόμενος (an einer Stelle im ersten Buch seiner Physik bei Alexander von Aphrodisias, Schol. in Arist. ed. Brandis p. 536a 10: τούτῳ δὲ ἐπιγενόμενος Παρμενίδης Πύρητος ὁ Ἐλεάτης). Plato lässt Theaet. p. 183e (cf. Soph. p. 217c) den Sokrates sagen, er sei sehr 59 jung mit dem schon sehr bejahrten Parmenides zusammengetroffen (πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ), als derselbe seine philosophischen Lehren vorgetragen habe; auf diese Erzählung wird in dem (wahrscheinlich unechten) Dialog Parmenides die Scenerie gebaut, indem hieran zugleich (p. 127b) bestimmtere Angaben über das damalige Alter des Parmenides (65 Jahre) und seines Begleiters Zeno (40 Jahre) angeknüpft werden. Ob eine Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides wirklich stattgefunden habe oder nur von Plato fingirt werde, ist streitig; doch ist die Geschichtlichkeit bei weitem wahrscheinlicher, da Plato sich die Fiction wohl kaum auch nur für eine Scenerie und noch weniger bei der Erzählung im Theaetet erlaubt haben würde. Aber auch bei einer blossen Fiction würde Plato nicht allzusehr gegen die chronologische Möglichkeit verstossen haben. Demnach muss die Angabe des Diog. Laërt. (IX, 23), dass die „Blüthe" des Parmenides in Ol. 69 (504—500 v. Chr.) falle, irrthümlich sein; um diese Zeit war er wohl erst wenige Jahre alt. Zudem spricht die wahrscheinliche Bezugnahme auf Heraklit (s. o. § 15) für ein jüngeres Alter; die Schrift des Parmenides scheint erst um 470 verfasst worden zu sein.

Auf die Gesetzgebung und Sitte seiner Vaterstadt soll Parmenides wohlthätig eingewirkt haben, im Anschluss an die ethisch-politische Richtung der Pythagoreer. Diog. L. sagt (IX, 23): λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις, ὥς φησι Σπεύσιππος ἐν τῷ περὶ φιλοσόφων. — Dem sittlichen Charakter und der Philosophie des Parmenides zollt Plato die höchste Achtung. Aristoteles stellt seine Lehre und Argumentation weniger hoch, erkennt aber doch auch seinerseits in ihm den tüchtigsten Denker unter den Eleaten.

Parmenides lässt sich in seinem Lehrgedicht (dessen Bruchstücke sich bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 111, bei Diog. Laërt. IX, 22, bei Proclus zu Plato's Timaeus, bei Simplicius zur Arist. Phys. etc. finden) durch die Göttin der Weisheit, zu deren Sitz ihn Rosse führen, gelenkt von heliadischen Jungfrauen, die zweifache Einsicht erschliessen, sowohl in die überzeugungskräftige Wahrheit, als in die trügerischen Meinungen der Sterblichen (χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι, ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτορ, ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής). Die Wahrheit liegt in der Erkenntniss, dass das Sein ist und das Nichtsein nicht ist; der Trug in der Meinung, dass auch das Nichtsein sei und sein müsse. Parmenides lässt (in einem durch Proclus im Commentar zum Platonischen Timaeus II, p. 105b ed. Bas. aufbewahrten Fragmente) die Göttin sagen:

> Ἡ μέν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
> Πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ.
> Ἡ δ', ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
> Τὴν δή σοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
> Οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἐφικτόν)
> Οὔτε φράσαις,

woran sich unmittelbar die Worte angeschlossen zu haben scheinen (die von Clem. Alex. Strom. VI, p. 627b und von Plotin Ennead. V, 1, 8 angeführt werden), in welchen die Identität des Denkens mit dem Sein behauptet wird:

> τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

D. h.: Der Gedanke selbst ist seiend; dass ich etwas denke und dass eben dieses Gedachte (in meinem Denken) sei, heisst dasselbe; man kann nicht ein Nicht-

seiendes denken, gleichsam nicht zum Nichtseienden hingelangen, da ein Jegliches, indem es gedacht wird, als Gedanke ist; es kann kein Gedanke nichtseiend oder ohne das Sein sein; denn es giebt nichts, was nicht seiend, oder ausser dem
60 Seienden noch vorhanden wäre (in welcher Argumentation Parmenides den Unterschied zwischen dem subjectiven Sein des Gedankens und einem objectiven Sein an sich, anf welches der Gedanke gerichtet ist, verkennt, indem er bloss daranf achtet, dass beides etwas Seiendes ist). Parmenides sagt (bei Simplic. zar Physik fol. 31, wobei wir in der dritten Zeile nach Bergk's Conjectur, Ind. lect. Hal. 1867/68, *οὐδ' ἦν* statt *οὐδὲν* schreiben):

Τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα·
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
Ἄλλο παρὲκ τοῦ ἐόντος.

Parmenides sagt (bei dem Verfasser des Dialogs Soph. p. 237a und 258d und in der wohl unzweifelhaft eben hierauf Bezng nehmenden Stelle Aristot. Metaph. XIV, 2) *οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα* (nach der Lesart der Handschriften; vielleicht ist mit Bergk, Ind. lect. Hal. 1867/68 *οὐ δᾶν ᾖ* statt *οὐδαμῇ* zn lesen, jedoch schwerlich *εἶν'* statt *εἶναι*, vielleicht wird nur bis zu *ᾖ* der Aasdruck des Parmenides selbst citirt, *εἶναι μὴ ἐόντα* aber von dem Citirenden zur Erläaterung beigefügt, wohl aus einem vorangegangenen Verse).

Zar Wahrheit führen nicht die Sinne, die nns Vielheit und Wechsel vorspiegeln, sondern nur das Denken, welches das Sein des Seienden als nothwendig, die Existenz des Nichtseins aber als nnmöglich erkennt. Parmen. bei Sext. Empir. VII, 111:

Ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
Μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
Νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
Καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
Ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Viel feindlicher noch, als dem naiven Beharren im Sinnentrug, tritt Parmenides einer philosophischen Lehre entgegen, die, wie er annimmt, eben diesen Sinnentrug (und zwar nicht als Trug, in welchem Sinne Parmenides selbst eine Theorie des Sinnlichen anfstellt, sondern als vermeintliche Wahrheit) anf eine den Gedanken selbst fälschende Theorie bringt, indem sie das Nichtsein für identisch mit dem Sein erklärt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Heraklitische Theorie gemeint sei, wie sehr anch Heraklit selbst diese Beziehnng derselben auf das Vorurtheil der im Sinnenschein befangenen Menge mit Entrüstnng abgewiesen haben würde; das Urtheil des Plato (Theaet. p. 179) nnd des Aristoteles (de anima I, 2, p. 405, a 28: *ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί*) kommt in dem angegebenen Betracht mit dem Parmenideischen überein. Parmenides sagt (bei Simplicins znr Phys. fol. 19a nnd 25a):

Χρή σε λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
Μηδὲν δ' οὐκ εἶναι· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. —
Πρῶτ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἶργε νόημα,
Αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣ δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
Πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
Στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον, οἱ δὲ φορεῦνται
Κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε τεθηφότες, ἄκριτα φῦλα,
Οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι τωὐτὸν νενόμισται
Κοὐ τωὐτόν, πάντων τε παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Dem wahrhaft Seienden erkennt Parmenides (in einer längeren Stelle, die Simplicius zur Phys. fol. 31 a, b mittheilt) alle die Prädicate zu, die sich an den abstracten Begriff des Seins knüpfen, bestimmt es dann aber doch auch wieder als eine continuirliche vom Mittelpunkt aus gleichmässig nach allen Seiten hin sich erstreckende Kugel, was wir schwerlich als einen nach dem eigenen Bewusstsein des Parmenides bloss symbolischen Ausdruck zu deuten berechtigt sind. Das wahrhaft Seiende ist ungeworden und unzerstörbar, ein einheitliches Ganzes, eingeboren, unbeweglich und ewig; es war nicht und wird nicht sein, sondern ist, als ein Continuum.

Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο 61
Λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἔπι σήματ' ἔασι
Πολλὰ μάλ' ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
Οὖλον,' μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον (*ἀδέητον* conj. Bergk)
Οὔ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
Ἓν ξυνεχές.

Denn welche Entstehung sollte es haben? Wie könnte es wachsen? Es kann weder aus dem Nichtseienden geworden sein, da dieses keine Existenz hat, noch aus dem Seienden, da es selbst das Seiende ist. Es giebt somit kein Werden und kein Vergehen (*τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος*). Das Seiende ist untheilbar, überall sich selbst gleich und beständig mit sich identisch, es existirt selbständig, an und für sich (*τωὐτόν τ' ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται*), denkend und alles Denken in sich befassend; es existirt in der Form einer wohlgerundeten Kugel (*πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ*).

Die Parmenideische Lehre vom Schein ist eine theils an Anaximanders Lehre von dem Warmen und Kalten als den zuerst hervortretenden Gegensätzen, und an Heraklit's Wandlungen des Feuers, theils an die Pythagoreische Entgegensetzung des *πέρας* und *ἄπειρον* und an die Pythagoreische Lehre von den Gegensätzen überhaupt erinnernde Kosmogonie, die auf der Annahme einer durchgängigen Mischung des Warmen und Kalten, Lichten und Dunkeln beruht. Das Warme und Helle ist das ätherische Feuer, welches, als das positive und wirkende Princip, innerhalb der Sphäre des Scheins die Stelle des Seienden vertritt; das Dunkle und Kalte ist die Luft und die aus ihr durch Verdichtung entstandene Erde. Euseb. praepar. evang. I, 8, 7: *λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταῤῥυέντος ἀέρος γεγονέναι.* Die Mischung der Gegensätze wird durch die Alles beherrschende Gottheit bewirkt (*Δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ*), diese hat als ersten der Götter den Eros entstehen lassen (*πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων*, Plat. Sympos. 178b, wo mit Schanz die Worte *Ἡσιόδῳ* bis *ὁμολογεῖ* nebst (ὅς) vor *φησὶ* zu stellen sind; Arist. Metaph. I, 4, 984b 26). Das Raumerfüllende und das Denkende ist dasselbe; wie die Glieder gemischt sind, so ist die Denkweise des Menschen; der Leichnam empfindet die Kälte und die Stille (Parm. bei Theophrast de sensu 3, wo aber in dem Satze: *τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα*, das Wort *τὸ πλέον* wohl nicht das jedesmal Ueberwiegende heisst, sondern das Volle, der erfüllte Raum).

Wenn der Vers in dem längeren Fragment bei Simplic. in Phys. f. 31 a u. ö. (auch bei Plat. Theaet. p. 180): *οἷον ἀκίνητον τ' ἔμεναι, τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι* etc. (mit Gladisch, der ein Analogon zu der Maja der Inder sucht) emendirt werden dürfte: *τῷ πάντ' ὄναρ ἐστίν*, so hätte Parmenides die sinnfällige Vielheit und den Wechsel für einen Traum des Einen wahrhaft Seienden erklärt; aber diese Conjectur ist

willkürlich; auch die Worte Soph. p. 242: ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων, ferner auch die Doctrin der Megariker von den vielen Namen des Einen Realen, bestätigen das von den Handschriften überlieferte ὄνομ': alles das Viele und Wechselnde, was die Sterblichen für real halten und als die Gesammtheit der Dinge benennen, **ist** in der That nur das Eine, das allein wirklich ist.

Eine Unterscheidung zwischen Schein und Erscheinung hat Parmenides noch nicht aufgestellt. Zwischen Sein und Schein fehlt bei ihm die philosophische Vermittelung; die Entstehung eines Scheins ist mit dem obersten Princip der Parmenideischen Doctrin unverträglich.

§ 20. **Zeno der Eleate**, geboren um 490—485 v. Chr., vertheidigt die Parmenideische Lehre durch eine indirecte Beweisführung, indem er zu zeigen sucht, dass die Annahme, es sei Vieles und Wechselndes, auf Widersprüche führe. Insbesondere richtet er gegen die Realität der Bewegung vier Argumente: 1. Die Bewegung kann nicht beginnen, weil der Körper nicht an einen anderen Ort gelangen kann, ohne zuvor eine unbegrenzte Zahl von Zwischenorten durchlaufen zu haben. 2. Achilleus kann die Schildkröte nicht einholen, weil dieselbe immer, so oft er an ihren bisherigen Ort gelangt ist, diesen schon wieder verlassen hat. 3. Der fliegende Pfeil 62 ruht; denn er ist in jedem Moment nur an Einem Orte. 4. Der halbe Zeitabschnitt ist gleich dem ganzen; denn der nämliche Punkt durchläuft mit der nämlichen Geschwindigkeit einen gleichen Weg (wenn nämlich derselbe das einemal an einem Ruhenden, das andremal an einem Bewegten gemessen wird) das einemal in dem halben Zeitabschnitt, das anderemal in dem ganzen.

Ueber **Zeno** handeln: C. H. E. Lohse, de argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit, Halis 1794. Ch. L. Gerling, de Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus, Marburgi 1825.

Zeno, des Parmenides Schüler und Freund, soll sich (nach Strabo, VI, 1) auch an den ethisch-politischen Bestrebungen desselben betheiligt haben, und zuletzt (nach Diog. Laërt. IX, 26 und vielen Anderu) bei einem verunglückten Unternehmen gegen den Tyrannen Nearch (oder nach Anderen Diomedon) ergriffen worden und unter Martern, die er standhaft erduldete, gestorben sein.

In dem (Platonischen?) Dialog Parmenides wird eine in Prosa verfasste **Schrift** (σύγγραμμα) des Zeno erwähnt, welche in mehrere Argumentationsreihen (λόγοι) zerfiel, deren jede mehrere Voraussetzungen (ὑποθέσεις) aufstellte, um dieselben in's Absurde zu führen und so indirect die Wahrheit der Lehre von dem Einen Sein zu erweisen. Wohl um dieser (indirecten) Beweisführung aus Voraussetzungen willen hat Aristoteles (nach der Angabe des Sext. Emp. adv. Math. VII, 7 und des Diog. Laërt. VIII, 57; IX, 25) den Zeno den Erfinder der Dialektik (εὑρετὴν τῆς διαλεκτικῆς) genannt.

Wenn **Vieles** wäre, argumentirt Zeno (bei Simplic. zur Arist. Phys. fol. 30), so müsste dasselbe zugleich unendlich **klein** und unendlich **gross** sein, jenes wegen der Grösselosigkeit der letzten Theile, dieses wegen der unendlichen Vielheit derselben (wobei Zeno das bei der fortschreitenden Theilung beständig sich erhaltende umgekehrte Verhältniss zwischen Grösse und Vielheit der Theile, wodurch stets das gleiche Product sich herstellt, ausser Acht lässt, und die beiden

Momente: Kleinheit und Vielheit, gegen einander isolirt). Das Viele müsste, zeigt Zeno in ähnlicher Weise, der Zahl nach begrenzt und doch auch unbegrenzt sein.

Ferner argumentirt Zeno (nach Arist. Phys. IV, 3, vgl. Simplic. in Phys. fol. 130 b) gegen die Realität des Raumes: wenn alles Seiende in einem Raume wäre, so müsste der Raum auch wieder in einem Raume sein, und so fort in's Unendliche.

Gegen die Wahrheit der Sinneswahrnehmung richtete Zeno (nach Arist. Phys. VII, 5 und Simplic. zu dieser Stelle) noch folgende Argumentation: Bringt ein fallender Kornhaufe ein Geräusch hervor, so müsste auch jedes einzelne Korn und jeder kleinste Theil eines Kornes noch ein Geräusch hervorbringen; ist aber das Letztere nicht der Fall, so kann auch der ganze Kornhaufe, dessen Wirkung nur die Summe der Wirkungen seiner Theile ist, kein Geräusch hervorbringen. (Die Argumentationsweise ist der im ersten Beweise gegen die Vielheit analog.

Die Zenonischen Beweise gegen die Realität der Bewegung (bei Arist. Phys. VI, 2, p. 233 a, 21 und 9, p. 239 b, 5 sqq. und den Commentatoren) haben in älterer und neuerer Zeit auf die Entwicklung der Metaphysik nicht unbedeutend eingewirkt. Aristoteles beantwortet die beiden ersten (ebd. c. 2) mittelst der Bemerkung (p. 233 a, 11): *τὰς αὐτὰς γὰρ καὶ τὰς ἴσας διαιρέσεις ὁ χρόνος διαιρεῖται* 63 *καὶ τὸ μέγεθος*, denn beide, Zeit und Raum, seien etwas Continuirliches (*συνεχές*), der in's Unendliche theilbare Weg könne daher allerdings in einer begrenzten Zeit durchlaufen werden, da auch diese ebenso in's Unendliche theilbar sei und der Zeittheil dem Raumtheil entspreche, das *ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν* sei von dem in's Unendliche sich Erstreckenden, dem *ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις*, zu unterscheiden; — das dritte Argument aber (c. 9) durch die Bemerkung, die Zeit bestehe nicht aus den einzelnen (discontinuirlich gedachten) untheilbaren Zeitpunkten oder den „Jetzt" (p. 239 b, 8: *οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων*). Bei dem vierten Argumente zeigt er die (wie es scheint, bei Zeno schlecht versteckte) Verschiedenheit der Messung auf (p. 240 A, 2: *τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν*). Ob bei den drei ersten Argumenten (denn bei dem vierten ist der Paralogismus offenbar) die Aristotelischen Antworten völlig genügen, kann bezweifelt werden. Bayle hat dieselben in seinem Dictionaire hist. et crit. (Artikel Zénon) bekämpft. Hegel (Geschichte d. Phil. I, S. 316 ff.) vertheidigt gegen ihn den Aristoteles. Aber auch Hegel selbst findet in der Bewegung einen Widerspruch; gleichwohl gilt ihm dieselbe als existirend. Herbart spricht ihr um des Widerspruchs willen, den sie involvire, die Realität ab*).

§ 21. Melissus von Samos versucht durch eine directe Beweisführung die Wahrheit des Eleatischen Grundgedankens darzuthun, dass nur das Eine sei. Er setzt jedoch die Einheit mehr in die Continuität der Substanz, als in die begriffliche Identität des Seins. Das Seiende ist ewig, unendlich, einheitlich, durchaus sich selbst gleich, unbewegt und leidlos.

---

*) Eine eingehendere Untersuchung über diese Probleme, die nicht dieses Ortes wäre, habe ich in meinem „System der Logik", Bonn 1857, S. 184 ff., 409 ff.; 2. Aufl. ebend. 1865, S. 176 ff. und 387 f., 3. Aufl. ebd. 1868, S. 191 ff. und 409 f. geführt.

Melissus, der Philosoph, ist höchst wahrscheinlich identisch mit Melissus, dem Staatsmann und Nauarchen, der die Flotte der Samier bei dem Siege über die Athener (440 v. Chr.) befehligte (Plut. Pericl. c. 26, Themist. c. 2: Thucyd. I, 117).

Mehrere Fragmente aus der Schrift des Melissus, „über das Seiende“ (oder: „über die Natur“) finden sich bei Simplicius zur Arist. Physik (fol. 7; 22; 24; 34) und zur Arist. Schrift de coelo (fol. 137); mit denselben stimmt der betreffende Abschnitt der pseudo-Aristotelischen Schrift de Melisso etc. fast ganz genau überein. Vgl. die oben (zu § 17) angef. Schriften von Brandis, Mullach u. A.

Wenn nichts wäre, argumentirt Melissus, wie wäre es dann auch nur möglich davon zu reden als von einem Seienden?

Wenn aber etwas ist, so ist dieses entweder geworden oder ewig. Wäre es geworden, so müsste es entweder aus Seiendem oder aus Nichtseiendem geworden sein. Aber aus Nichtseiendem kann nichts werden, und aus Seiendem kann nicht das Seiende überhaupt geworden sein, weil dann ja schon Seiendes da war und nicht erst ward. Also ist das Seiende nicht geworden; also ewig. Auch wird das Seiende nicht untergehen, da es weder zu Nichtseiendem werden kann, noch, wenn es wiederum zu Seiendem würde, untergegangen wäre. Immer also war es und wird es sein.

64 Als ungeworden und unvergänglich hat das Seiende keinen Anfang und kein Ende, ist also unendlich (wobei freilich leicht der Sprung von der zeitlichen Unendlichkeit auf die räumliche zu erkennen ist, der wohl wesentlich dazu beigetragen hat, dem Melissus seitens des Aristoteles den Vorwurf der Denkschwäche zuzuziehen).

Als unendlich ist das Seiende eins; denn zwei oder mehrere Seiende würden einander gegenseitig begrenzen, also nicht unendlich sein.

Als einheitlich ist das Seiende unveränderlich; denn jede Veränderung würde es zu einer Mehrheit machen; es ist insbesondere unbewegt; denn es giebt kein Leeres, in welches es sich bewegen könnte, da das Leere ein existirendes Nichtseiendes wäre, und in sich selbst kann es sich um seiner Einheit willen auch nicht bewegen, denn es würde dadurch das Eine ein Getheiltes, also Vieles werden.

Trotz der unendlichen Ausdehnung, welche Melissus dem Seienden zuschreibt, will er dasselbe nicht körperlich genannt wissen, da jeder Körper Theile habe, also nicht eine Einheit sein könne.

§ 22. Die jüngeren Naturphilosophen behaupten mit den Eleaten die Unveränderlichkeit der Substanz, nehmen aber im Gegensatz gegen die Eleaten eine Vielheit unveränderlicher Substanzen an, und führen auf den Wechsel der Verhältnisse derselben zu einander alles Werden und Geschehen, alles anscheinende Entstehen und Vergehen zurück. Um den geordneten Wechsel der Beziehungen zu erklären, erkennen Empedokles und Anaxagoras eine geistige Macht neben den materiellen Substanzen an, die Atomistiker aber (Leukippus und Demokritus) suchen aus Materie und Bewegung allein alle Erscheinungen zu verstehen. Der Hylozoismus der älteren Naturphilosophen wird durch die Sonderung der bewegenden Ursache von dem Stoff principiell aufgehoben, wirkt aber that-

sächlich noch sehr beträchtlich nach, zumeist in den Anschauungen des Empedokles, doch auch in denen des Anaxagoras und der Atomistiker, obschon Anaxagoras (und, sofern Liebe und Hass als eine selbständige, von den materiellen Elementen getrennte Macht vorgestellt werden, auch Empedokles) im Princip zum Dualismus zwischen Geist und Stoff, die Atomistiker aber zum Materialismus fortgehen.

Von der sinnlichen Anschauung aus sind die ersten griechischen Philosophen allmählich mehr und mehr zu Abstractionen fortgegangen; nachdem aber auf diesem Wege in der Eleatischen Philosophie zu dem abstractesten aller Begriffe, dem Begriff des Seins, gelangt, dabei jedoch die Möglichkeit einer Erklärung der Erscheinungen eingebüsst worden war, ging die Tendenz der Späteren dahin, das Princip selbst so zu fassen, dass ohne Verleugnung der Einheit und Constanz des Seins doch wiederum ein Weg zu der Vielheit und dem Wechsel der Erscheinungen sich eröffne. Demgemäss haben sie das Werden und sich Verändern, welches (gleich dem Sein) in den Naturanschauungen der älteren Philosophen unerklärt blieb und als dem Stoff vermöge der inneren Lebendigkeit desselben ursprünglich zukommend erschien, durch Reduction auf die Bewegung (Verbindung und Trennung) des Seienden, welches sie als unveränderlich fassen, begrifflich zu bestimmen gesucht. Die Grenze zwischen beiden Entwicklungsreihen liegt in der eleatischen Philosophie, näher aber in der Seinslehre des Parmenides und noch nicht in der theologischen Einheitslehre des Xenophanes; Heraklit, der später als Xenophanes, aber früher, als Parmenides gelehrt hat, gehört auch dem Charakter seiner Doctrin nach zu den früheren Denkern und ist nicht mit der durch Empedokles, Anaxagoras und die Atomistiker gebildeten Gruppe zusammen von den früheren Naturphilosophen abzusondern.

§ 23. Empedokles von Agrigent, geboren um 490 v. Chr., stellt in seinem Lehrgedicht über die Natur die vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer, als materielle Principien oder „Wurzeln“ der Dinge auf, und fügt denselben zwei ideelle Principien als bewegende Kräfte bei: die Liebe als das Vereinende und den Hass als das Trennende. Die Perioden der Weltbildung beruhen auf der abwechselnden Prävalenz von Liebe und Hass; es giebt Zeiten, in welchen durch den Hass alles Verschiedenartige von einander getrennt, andere, in welchen es durch die Liebe überall vereinigt ist. Wir erkennen die Dinge in ihren materiellen und ideellen Elementen vermöge der gleichartigen materiellen und ideellen Elemente, die in uns sind.

Ueber Empedokles handeln insbesondere: Frid. Gull. Sturz, de Empedoclis Agrigentini vita et philosophia expos., carminum reliq. coll., Lips. 1805. Amadeus Peyron, Empedoclis et Parmenidis fragmenta, Lips. 1810. H. Ritter, über die philosophische Lehre des Empedokles, in Wolf's literarischen Analekten, Bd. II, 1820, S. 411 ff. Lommatzsch, die Weisheit des Empedokles, Berl. 1830. Simon Karsten, Emp. Agrig. carminum reliquiae (als 2. Bd. der Reliquiae phil. vet. Graec.), Amst. 1838. Th. Bergk, Emp. fragmenta, in: Poët lyr. Gr., Lips. (1843. 53) 1866; de prooemio Empedoclis, Berol. 1839. Krische, Forschungen I, S. 116—129. Panzerbieter, Beiträge zur Kritik und Erläuterung des Empedokles, Meiningen 1844 und

Zeitschr. f. A. W. 1845, S. 883 ff. Raynaud, de Emp., Strassburg 1848. Mullach, de Emp. prooemio, Berol 1850; quaestionum Emp. spec. sec., Pr. d. Coll. fr., ebd. 1853; philos. Gr. fragm. I, XIV ff. 15 ff. Heinrich Stein, Emp. Agrig. fragmenta ed., praemissa disp. de Empedoclis scriptis, Bonnae 1852. W. Hollenberg, Empedoclea, Berlin 1853 (Gymnasial-Programm). E. F. Apelt, Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jenae 1856. A. Gladisch, Empedokles und die Aegypter, eine histor. Untersuchung, mit Erläuterungen aus den aegypt. Denkmälern von H. Brugsch und Jos. Passalacqua, Leipzig 1858; vgl. Gladisch, Emp. und die alten Aegypter, in Noack's Jahrb. für speculat. Philos., 1847, Heft 4, Nr. 32, Heft 5, Nr. 41; das mystische vierspeichige Rad bei den alten Aegyptern und Hellenen, in der Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft, Bd. XV, Heft 2, S. 406 f.; Emped. und die Aegypter, Leipzig 1858. H. Winnefeld, die Philosophie des Empedokles, Donaueschinger Gymn.-Programm, Rastatt 1862.

Nach dem Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 3) müssen wir den Empedokles für einen etwas jüngeren Zeitgenossen des Anaxagoras halten, welcher 66 Letztere wahrscheinlich gegen 500 v. Chr. geboren ist. Nach Aristoteles (bei Diog. Laërt. VIII, 52; 74) ist er sechzigjährig geworden, so dass sein Leben (mit Zeller) ungefähr zwischen 492 und 432 (oder um Weniges später) zu setzen sein mag. Die Familie gehörte der demokratischen Partei an, für die auch Empedokles gleich seinem Vater Meton erfolgreich wirkte. Durch griechische Städte in Sicilien und Italien zog er als Arzt, Sühnpriester, Redner und Wunderthäter umher, er selbst schrieb sich magische Kräfte zu. Aristoteles soll ihn (nach Diog. Laërt. VIII, 57; IX, 25; Sext. Emp. VII, 6) den Erfinder der Rhetorik in gleicher Weise genannt haben, wie den Zeno den der Dialektik.

Wir wissen mit Gewissheit nur von zwei Schriften, die Empedokles verfasst hat: *περὶ φύσεως* und *καθαρμοί* (Diog. L. VIII, 77); der (ebend. erwähnte) *ἰατρικὸς λόγος* kann ein Theil der *φυσικά* gewesen sein, und die Tragödien, die Einige ihm beilegten, sprachen Andere ihm ab (Diog. L. VIII, 57); vielleicht sind dieselben (wie sich nach Suidas s. v. *Ἐμπ.* annehmen lässt) von seinem gleichnamigen Enkel verfasst worden.

Empedokles bekämpft die Annahme, dass etwas, was vorher nicht war, entstehen, und dass etwas in nichts vergehen könne; es giebt nur Mischung und Trennung (*μῖξις διάλλαξίς τε μιγέντων*); Entstehung (*φύσις*) aber ist ein leerer Name. Die Mischung beruht auf der Liebe (*φιλότης, στοργή, Ἀφροδίτη*), die Trennung auf dem Hass (*Νεῖκος*); jener giebt er das Prädicat *ἠπιόφρων*, diesen dagegen nennt er *οὐλόμενον, λυγρόν, μαινόμενον*, so dass ihm offenbar der Gegensatz dieser Kräfte in gewissem Sinne auf den des Guten und Bösen hinausläuft. Die Urstoffe, welche in aller Mischung und Trennung unverändert beharren, sind: Feuer (*πῦρ, ἠλέκτωρ, Ἥλιος, Ἥφαιστος, Ζεὺς ἀργής*), Luft (*αἰθήρ, οὐρανός, Ἥρη φερέσβιος*), Wasser (*ὕδωρ, ὄμβρος, πόντος, θάλασσα, Νῆστις*) und Erde (*γῆ, χθών, Ἀϊδωνεύς*). Empedokles nennt diese Elemente Wurzeln (*τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα*).

Im Urzustande sind die Elemente sämmtlich untereinander gemischt zu einem Alles in sich befassenden *σφαῖρος* (dem *εὐδαιμονέστατος θεός*, wie ihn Aristoteles im Sinne des Empedokles Metaph. III, 4, p. 1000 b, 3 nennt), es herrscht darin nur Liebe, der Hass ist machtlos. Durch den Hass trennen sie sich von einander, und so entstehen die Einzelwesen. Es kommt zu einem Extrem der Trennung, in welchem der Hass allein herrscht und die Liebe gleichsam unwirksam ist; in diesem Zustande existiren wiederum keine Einzelwesen mehr. Dann gewinnt die Liebe wieder Macht und vereinigt das Getrennte, wodurch auf's Neue Einzelwesen entstehen, bis es zuletzt zur Alleinherrschaft der Liebe kommt, worin wieder die Einzelwesen aufgehoben sind und der anfängliche Zustand hergestellt ist. Aus diesem gehen dann allmählich wieder die anderen

Zustände hervor, nnd so fort in periodischem Wechsel. Vgl. Arist. Phys. VIII, 1; Plat. (?) Soph. p. 242.

Von den **organischen** Wesen sind zuerst die Pflanzen ans der noch im Entwicklungsprocess begriffenen Erde hervorgekeimt, danach die Thiere, indem deren einzelne Theile sich znerst selbständig bildeten und dann durch die Liebe vereinigten; später trat an die Stelle der Urzeugung die Wiedererzeugung (Plnt. de plac. philos. V, 19 nnd 26). Es gab Wesen, die nnr Augen, andere, die nur Köpfe, Arme etc. waren; dnrch die Vereinigung entstanden viele Missbildnngen, die wieder zn Grnnde gingen, aber auch manche lebensfähige Gebilde, die sich erhielten nnd wiedererzengten. Empedokles bei Arist. de coelo III, 2 und bei Simplic. im Comm. zu de coel. f. 144 b:

Ἧι πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν,
Γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων.
Ὄμματα δ' οἴ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων. 67
— Αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων,
Ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπῃ συνέκυρσεν ἕκαστα,
Ἄλλά τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκὲς ἐξεγένοντο.

(Unter den *δαίμονες* scheinen die Elemente verstanden werden zu müssen, *Ἀϊδωνεύς, Νῆστις* etc.) Arist. phys. II, 8: *ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥςπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα* (welchen Gedanken Aristoteles dnrch die Bemerkung bekämpft, dass die zweckmässig gebildeten Organismen nicht vereinzelt vorkommen, wie bei zufälliger Entstehung zu erwarten wäre, sondern *ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*).

Da die höheren Formen nur aus den niederen hervorgehen können, so sind diese die von jenen dnrchlanfenen Vorstufen. Empedokles sagt (bei Diog. L. VIII, 77):

Ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
Θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ εἰν ἁλὶ ἔλλοπος ἰχθύς. *)

Die Wirkungen entfernter Körper anfeinander, wie anch die Möglichkeit der Mischnng, erklärt Empedokles mittelst der Annahme von **Ausflüssen** (*ἀποῤῥοαί*) ans allen Dingen, nnd von Poren (*πόροι*), in welche die Ansflüsse eintreten können; von den Ausflüssen seien einige bestimmten Poren adäqnat, andere aber kleiner oder grösser. Anch die **Sinneswahrnehmnng** führt Empedokles hieranf zurück. Bei dem **Sehen** findet ein zweifaches Ansströmen statt: theils nämlich gehen Ausflüsse von den sichtbaren Dingen znm Auge hin (Plato in Dialog Meno p. 76 c, d; Arist. de sensu et sensibili c. 2, p. 438 a 4: *ταῖς ἀποῤῥοίαις ταῖς ἀπὸ τῶν ὁρωμένων*), theils treten dnrch die Poren des Anges Ansflüsse des inneren Feners und Wassers hervor (Emped. bei Arist. p. 437 b, 26 ff.: feine Netze halten im Auge die Masse des nmherschwimmenden Wassers zurück, die Fener-

---

*) Mit dieser Lehre kann die Schelling-Oken'sche Naturphilosophie nnd die Lamarck-Darwin'sche Descendenztheorie verglichen werden; doch findet diese den Grund des Fortschritts mehr in snccessiver Differenzirnng einfacherer Formen, die Empedokleische Doctrin dagegen mehr in der Verbindnng heterogener mit einander; allerdings ist dieser Unterschied nnr ein relativer. Der auf Darwin fussende nnd dessen Doctrin weiter ausbildende Naturforscher Ernst Häckel führt (in seiner „Natürl. Schöpfungsgeschichte", 2. Anfl., Berlin 1870, S. 578) den „menschlichen Stammbaum" von den „Moneren" an durch einzellige nnd vielzellige Urthiere, Wimperinfusorien, Würmer, Fische, Lurche, Bentelthiere, Affen und Affenmenschen hindurch bis zu den „sprechenden Menschen".

theilchen aber springen in laugen Strahlen hindurch, wie die Lichtstrahlen durch die Laterne, wogegen Aristoteles p. 437 b, 13 einwendet, wir müssten dann auch im Dunkeln sehen können), und indem beide Ausflüsse zusammentreffen, entsteht das Wahrnehmungsbild. Das Licht braucht eine gewisse Zeit, um von der Sonne zu uns zu gelangen (Arist. de an. II, 6; de sensu c. 6; Aristoteles bestreitet diese Annahme). Die **Töne** entstehen in dem trompetenförmigen Gehörgang beim Einströmen der bewegten Luft. Auch die Empfindungen des **Geruchs** und **Geschmacks** beruhen auf dem Eindringen feiner Stofftheilchen in die betreffenden Organe (Arist. de sensu c. 2; 4; Theophr. de sensu 9). Empfindung und Begierde schrieb Empedokles (wie auch Anaxagoras und Demokrit) auch den Pflanzen zu (Pseudo-Arist. *περὶ φυτῶν* I, 1).

Wir **erkennen** jedes Element der Dinge durch das entsprechende Element in uns, Gleichartiges durch Gleichartiges: *ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ* (Emped. bei Arist. de anima, 1, 2; Metaph. III, 4, 1000 b, 6; bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 121 etc.):

> *γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,*
> *αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,*
> *στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ·*
> *ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα,*
> *καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται.*

Mit den ihm eigenthümlichen Philosophemen verbindet Empedokles die pythagoreische (aber von ihm in dem oben angegebenen Sinne seinem System eingefügte) Lehre von der **Seelenwanderung** und (falls die betreffenden Angaben nicht etwa einer unechten Schrift entnommen sind) eine der Xenophanischen ähnliche Lehre von der **Geistigkeit der Gottheit**, welche ohne menschenähnliche Gestalt nur sei *φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος, φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν* (Emped. bei Ammonius Hermiae in Arist. de interpret. f. VII A.).

68 § 24. **Anaxagoras aus Klazomenae** (in Kleinasien), geboren um 500 v. Chr., führt alles Entstehen und Vergehen auf Mischung und Entmischung zurück, setzt aber als letzte Mischungselemente eine unbegrenzte Vielheit qualitativ bestimmter Urstoffe, die von ihm Samen der Dinge, von Aristoteles in sich (in allen ihren Theilen) gleichartige Elemente, von Späteren (mit einem im Anschluss an den Aristotelischen Ausdruck gebildeten Terminus) Homöomerien genannt werden. Ursprünglich bestand eine ordnungslose Mischung dieser Theilchen: „alle Dinge waren zusammen". Der göttliche Geist aber, welcher als das Feinste unter allen Dingen einfache, ungemischte und leidlose Vernunft ist, trat ordnend hinzu und bildete aus dem Chaos die Welt. In der Erklärung des Einzelnen beschränkte sich Anaxagoras nach dem Zeugniss des Plato und Aristoteles auf die Aufsuchung der mechanischen Ursachen, und ging nur da, wo er diese nicht zu erkennen vermochte, auf die Wirksamkeit der göttlichen Vernunft zurück.

Im Wesentlichen die gleiche Lehre von dem weltordnenden göttlichen Geist wird unter den Früheren dem **Hermotimus von**

Klazomenae, unter den Späteren dem Archelaus von Milet (oder nach Andern von Athen) zugeschrieben.

Ueber die Sagen voo Hermotimos aus Klazomeoae handeln: Friedr. Aug. Carus in Fülleborn's Beiträgen zur Geschichte der Philos., Bd. III, St. 9, 1798, wiederabg. in Carus' nachgel. Werken, Bd. IV.: Ideen znr Geschichte der Philos., Leipzig 1809, S. 330 — 392. Ignat. Denzinger, de Hermot. Clazomenio commeot., Leodii 1825.

Ueber Anaxagoras handeln: Friedr. Aug. Carus, de Anax. cosmotheologiae fontibus, Leipzig 1797, wiederabg. in Carus' Ideen zur Gesch. der Philos., Leipz. 1809, S. 689—762; Aoaxag. aus Klaz., in Fülleborn's Beitr. zur Gesch. der Philos., St. 10, 1799, wiederabg. in Carus' Ideen zur Gesch. der Philos, S. 395—478. J. T. Hemsen. Anax Claz, Gott. 1821. Ed. Schaubach, Anax. Claz. fragm., Lips 1827. Guil. Schorn, Anax. Claz. et Diogenis Apolloniatae fragmenta, Bonnae 1829. F. J. Clemens, de philosophia Anaxagorae Clazomenii, Berol. 1839. Fr. Breier, die Philosophie des Anaxagoras von Klazomenae nach Aristoteles, Berlin 1840. Krische, Forschungen I, S. 60—68. C. M. Zévort, dissert. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore, Paris 1848. Franz Hoffmann, über die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und Platon, Würzburg 1860 (Glückwunsch-Programm an die Universität Berlin). Vergl. Michelet in der Zeitschr.: der Gedanke, Bd. II, Heft 1, S. 33—44, uod Hoffmann's Entgegnung in Fichte's Ztschr. für Ph. u. ph. Kritik, N. F., Bd. 40, 1862, S. 1—48. Aug Gladisch, Anax. und die Israeliten, Leipz. 1864; vgl. Gladisch, Anax. und die alten Israeliten, in Niedner's Zeitschr. für histor. Theol. 1849, Heft 4, Nr. 14. C. Alexi, Anaxag. u. s. Philosophie, nach den Fragmenten bei Simplic. ad Arist., G.-Pr., Neu-Ruppin 1867. Heinr. Beckel, Anax. doctrina de rebus animatis, diss. Monaster. 1868.

Anaxagoras stammte ous einem angesehenen Geschlecht in Klazomenae, begab sich aber später nach Athen und lebte dort lange als Freund des Perikles, bis er, von politischen Gegnern des grossen Staatsmannes auf Grund seiner philosophischen Ansichten der Gottlosigkeit angeklagt, sich genöthigt fond, den Folgen der Anklage sich durch Auswanderung nach Lampsakus zu entziehen, 69 wo er nicht lange hernach gestorben sein soll. Die chronologischen Angaben über ihn weichen zum Theil sehr von einander ab. Die Anklage ist nach Diodor (IX, 38 f.) und Plutarch (Pericl. c. 32) in die letzten Jahre vor dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges gefallen. Schon hiernach ist es unstatthaft, mit K. F. Hermann (de philos. Ionic. aetatibus, Gött. 1849, S. 13 ff.) die Geburt des Philosophen in Ol. 61, 3 (534 v. Chr.) zu setzen; es ist vielmehr wahrscheinlich die Angabe des Apollodor (bei Diog. L. II, 7) die richtige, er sei Ol. 70 (500—496) geboren. Hat er (wie Diog. ebend. angieht) im Ganzen 72 Jahre gelebt, so fällt sein Tod in Ol. 88 (wofür bei Diog. wohl irrthümlich Ol. 78 steht). In Athen soll er 30 Jahre gelebt haben (wohl von 464—434); die von Diog. L. (II, 7) auf Demetrius Phalereus zurückgeführte Angabe, er habe in seinem zwanzigsten Lebensjahre zu Athen, als Kallias (wofür aber wohl Kalliades zu lesen ist) Archon war (Kalliades war 480, ein Kallias aber 456 v. Chr. Archon Eponymus), zu philosophiren begonnen, ist wohl aus einer Missdeutung der Notiz hervorgegangen, er habe, als Kalliades zu Athen Archon war, zu philosophiren begonnen. Die Aussage des Aristoteles (Metaph. I, 3), Anaxagoras sei dem Lebensalter nach früher, als Empedokles, durch seine (philosophischen) Leistungen aber ein Späterer (*τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος*), ist wohl rein zeitlich zu fassen, und weder auf ein Nachstehen, noch auch auf ein Fortgeschrittensein in philosophischer Einsicht zu deuten. Der Unterschied des Alters kann nicht gross gewesen sein. Anaxagoras scheint bereits die Empedokleischen Lehren gekannt und dieselben umgebildet zu haben.

Die Schrift des Anaxagoras (*περὶ φύσεως*) wird von Plato (im Phaedo p. 97) und Anderen erwähnt.

Anstatt der vier Elemente des Empedokles nimmt Anaxagoras unendlich viele Urstoffe an. Alles, was Theile hat, die qualitativ dem Ganzen gleichartig sind, ist nach der Ansicht des Anaxagoras (wie Aristoteles Metaph. I, 3 bezeugt) dadurch entstanden, dass diese Theile, die von Anfang an vorhanden, aber unter Anderes zerstreut waren, sich zu einander gesellt haben (*σύγκρισις*). Diese Verbindung des Gleichartigen sei dasjenige, was bei dem sogenannten Werden wirklich geschehe; jedes Theilchen bleibe dabei an sich unverändert. Ebenso sei, was man Zerstörung nenne, in der That nur Trennung (*διάκρισις*). Das, was dem Ganzen gleichartige Theile hat (z. B. Fleisch, Blut, Knochen, Gold, Silber), nennt Aristoteles in seiner Terminologie *ὁμοιομερές*, im Gegensatz zu dem *ἀνομοιομερές* (z. B. dem Thier, überhaupt dem Organismus als Ganzem), dessen Theile verschiedene Qualitäten haben. Der Ausdruck *τὸ ὁμοιομερές*, *τὰ ὁμοιομερῆ* geht ursprünglich nicht auf die gleichartigen Theile selbst, sondern auf das Ganze, dessen Theile einander gleichartig sind; er kann aber auch auf die Theile selbst als kleinere Ganze bezogen werden, da bei einem Wesen, welches in sich selbst durchgängig von gleicher Qualität ist, auch die Theile eines jeden Theils wiederum einander gleichartig sein müssen. Metaph. I, 3 nennt Aristoteles die nach Anaxagoras durch Zusammenmischung der gleichartigen Theile entstandenen Ganzen *ὁμοιομερῆ*, an anderen Stellen aber auch die Theile, z. B. de coelo III, 3: Fleisch und Knochen etc. bestehen *ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων*, cf. de gen. et corr. I, 1: Anaxagoras setzt die gleichtheiligen Substanzen, z. B. Knochen etc., als Urstoffe (*τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελόν*). Lucretius sagt (I, 834 ff.), nach Anaxagoras entstehe jede rerum homoeomeria, z. B. Knochen, Eingeweide etc., aus kleinsten Substanzen derselben Art. Den Plural *ὁμοιομέρειαι* gebrauchten Spätere, z. B. Plut. Pericl. c. 4: *νοῦν ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας*, als Bezeichnung der Urtheilchen selbst, cf. Sext. Emp. adv. Math. X, 25: *οἱ γὰρ ἀτόμους εἰπόντες ἢ ὁμοιομερείας ἢ ὄγκους*, Diog. L. II, 8: *ἀρχὰς τὰς ὁμοιομερείας*. Anaxagoras selbst nennt diese Urbestandtheile
70 der Dinge *σπέρματα* oder auch unbestimmter (wie die Dinge selbst) *χρήματα*. Aber nicht alles, was anscheinend gleichtheilig ist, hält Anaxagoras für wirklich gleichtheilig. Aristoteles führt zwar einmal (Metaph. I, 3), vom Bericht über Empedokles herkommend, Wasser und Feuer als Beispiele gleichtheiliger Substanzen an; wo er sich aber genauer über die Ansicht des Anaxagoras erklärt (de gen. et corr. I, 1; de coelo III, 3), sagt er ausdrücklich, dass dieser gerade die dem Empedokles für elementar geltenden Stoffe: Feuer, Luft, Wasser und Erde, nicht für gleichtheilig, sondern für Gemenge aus vielen verschiedenartigen Theilchen gehalten habe.

Die bewegende und gestaltende Kraft findet Anaxagoras weder (mit den alten Ioniern) in der Natur des Stoffes selbst, noch auch (mit Empedokles) in unpersönlichen psychischen Mächten, wie Liebe und Hass, sondern in einem weltordnenden Geist (*νοῦς*). Anaxagoras bei Simplicius zur Ar. Phys. fol. 35 a: *ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἅσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος*. Der Geist unterscheidet sich von den materiellen Wesen durch Einfachheit, Selbständigkeit, Wissen und Obmacht über den Stoff. Alles Andere ist vermischt mit Theilen von allem Andern, der Geist (*νόος*) aber ist rein, nicht mit Anderm verflochten und nur sich selbst unterworfen. Jeder Geist ist dem andern (qualitativ) gleichartig, sei er mächtiger oder geringer. Der Geist ist das Feinste (*λεπτότατον πάντων χρημάτων*). Den Stoff, der ungeordnet ruht, bringt er in Bewegung, und schafft durch dieselbe aus dem Chaos die geordnete Welt. Es giebt keine *εἱμαρμένη* und keine *τύχη*.

Im **Urzustande** waren nach Anaxagoras überall die verschiedenartigsten Stoffe mit einander gemischt. Anaxagoras bei Simplicius zur Ar. Phys. fol. 33 b: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν, καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος, πάντα γὰρ ἀὴρ καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα, ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖσι σύμπασι καὶ πλήθεϊ καὶ μεγάθεϊ* (die Anfangsworte der Schrift des Anaxagoras). Nachdem der Stoff so eine unbestimmbare Zeit hindurch geruht hatte, wirkte der Geist bewegend und ordnend auf ihn ein. Arist. phys. VIII, 1, p. 250 b, 24: *φησὶ γὰρ ἐκεῖνος (Ἀναξαγόρας), ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.*

Der Geist bewirkte einen **Umschwung** zuvörderst an einem einzelnen Punkte; in diesen Umschwung aber wurden allmählich immer grössere Massen hineingezogen, und noch immerfort verbreitet sich diese Bewegung weiter in dem unendlichen Stoffe. Zuerst schieden sich in Folge dieses Umschwungs von einander die elementarischen Gegensätze: Feuer und Luft, und aus der Luft Wasser und Erde. Hiermit war noch keineswegs eine durchgängige Sonderung der ungleichartigen Körperchen und Verbindung der gleichartigen erreicht; sondern innerhalb einer jeden dieser Massen vollzog sich auf's Neue eine Sonderung der in ihr enthaltenen ungleichartigen Theile und Verbindung der gleichartigen, und erst hierdurch konnten Dinge entstehen, deren Theile wirklich untereinander gleichartig sind, wie z. B. Gold, Blut etc. Aber auch diese bestehen noch nicht durchweg, sondern nur überwiegend aus gleichartigen Theilchen; im Gold z. B., wie rein es uns auch erscheinen möge, sind doch nicht bloss Goldtheilchen, sondern auch Theilchen von anderen Metallen und allen anderen Dingen; die Benennung aber geschieht nach dem Vorwiegenden.

In der Mitte der Welt ruht als flache Walze die **Erde**, von der Luft getragen. Die **Gestirne** sind Körper; der **Mond** ist bewohnt gleich der Erde; die **Sonne** ist eine glühende Steinmasse (*μύδρος διάπυρος*, Diog. L. II, 12); das Gleiche gilt von den Sternen. Der Mond erhält sein Licht von der Sonne. Der Himmel ist voller Steine, von denen einzelne zur Erde niederfallen, wenn die Kraft des Umschwungs nachlässt, wie z. B. der Meteorstein von Aegospotamos 71 (Diog. Laërt. II, 8—12). Schon die Pflanzen sind **beseelt**; sie trauern und freuen sich. Die Pflanzen sind ursprünglich dadurch entstanden, dass die feuchte Erde von den in der Luft enthaltenen Keimen befruchtet wurde (Theophr. hist. plant. III, 1, 4; de causis plantarum I, 5, 2). Auch die Thiere sind ursprünglich aus der feuchten Erde unter dem Einfluss der Wärme vermöge der vom Himmel (wohl gleichfalls aus der Luft, da bei der Beseeltheit der Pflanzen ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen und den Thieren nicht besteht, nicht aus dem *αἰθήρ*, unter dem Anaxag. nach Arist. de coelo 3, p. 270 b, 25 das Feuer versteht) herabgefallenen Keime entstanden. Diog. L. II, 9: *ζῶα γενέσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους, ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων.* Irenaeus adv. haereses II, 14, 2: Anaxagoras dogmatizavit, facta animalia decidentibus e coelo in terram seminibus. Unsere **Sinne** empfinden die Dinge nicht durch Gleichartiges, sondern durch **Ungleichartiges**, z. B. Wärme durch Kälte, Kälte durch Wärme; was mit uns gleich warm etc. ist, macht keinen Eindruck auf uns. Die Sinne sind zu schwach, die Wahrheit zu erkennen; sie unterscheiden nicht genügend die Bestandtheile der Dinge. Anaxagoras bei Sextus Empir. adv. Math. VII, 90: *ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτῶν οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές.* Der Geist erkennt die Objecte; alles ist erkannt von der göttlichen Vernunft. Anax. bei Simplic. zu Phys. f. 33: *πάντα ἔγνω νόος.* Die höchste Befriedigung liegt in der **denkenden** Erkenntniss des Weltalls.

Die Erklärung der Erscheinnngen, welche Anaxagoras suchte, war wesentlich die genetisch-physikalische; das Wesen der Ordnung, die er auf den νοῦς zurückführte, hat er nicht erforscht. Aus diesem Grunde werfen ihm Plato nnd Aristoteles (an welche Plotin Ennead. I, 4, 7 sich anschliesst) vor, dass der νοῦς bei ihm eine ziemlich müssige Rolle spiele. Plato lässt im Phaedo (p. 97 c) den Sokrates sagen, er habe sich gefreut, den νοῦς als Ursache der Weltordnung bezeichnet zu sehen, nnd geglaubt, als Ursache, warum ein jedes so sei, wie es sei, werde die Zweckmässigkeit aufgezeigt werden; aber in dieser Erwartung sei er durchaus getäuscht worden, da Anaxagoras nur mechanische Ursachen angebe. Vergl. Leg. XII, 967 b, c. Aristoteles rühmt den Anaxagoras wegen seines Princips: er sei durch Aufstellung des Begriffs eines weltordnenden Geistes wie ein Nüchterner unter Trunkene getreten; tadelt aber, er wisse dieses Princip nicht zu verwerthen, sondern gebrauche den νοῦς nur wie einen deus ex machina als Lückenbüsser, wo ihm die Erkenntniss der Naturursachen fehle (Metaph. I, 4). Hielt sich nun ein anderer Denker nur an das, was der νοῦς dem Anaxagoras wirklich war, nicht an das Wort nnd den möglichen Inhalt des Begriffs, so musste er einen νοῦς als bewegende Ursache neben den materiellen Objecten für entbehrlich halten (in ähnlichem Gedankengange, wie in späterer Zeit Laplace und Andere den „nur von Aussen stossenden Gott“ älterer Astronomen), nnd wissenschaftlicher zu verfahren glauben, wenn er mit Aufhebung des Anaxagoreischen Dualismus in den Dingen selbst die zureichenden Ursachen der Bewegungen finde. In solchem Sinne steht die Lehre des Demokrit der des Anaxagoras gegenüber. Andererseits konnte der Begriff des νοῦς zu einer wirklichen Erforschung des Geistes veranlassen nnd somit über die blosse Kosmologie hinausführen. In dieser Weise hat das Anaxagoreische Princip aber erst später, nicht sowohl in der Sophistik, als vielmehr in der Sokratik fortgewirkt.

Von Hermotimus sagt Aristoteles (Metaph. I, 3), ihm werde bereits die Annahme eines weltordnenden Geistes zugeschrieben; aber es sei nichts Gewisses nnd Genaues darüber bekannt. Spätere erzählen von dem Manne manche Wundergeschichten. Wahrscheinlich gehört er zu den alten „Theologen“ oder Kosmogonikern. (Vgl. oben S. 26.)

Archelaus, der namhafteste unter den Schülern des Anaxagoras, scheint das ursprüngliche Gemisch aller Stoffe der Luft gleichgesetzt nnd den Gegensatz zwischen Geist und Materie abgeschwächt zu haben, so dass er sich der älteren Ionischen Naturphilosophie wieder annäherte und in diesem Betracht seine Stellung zu Anaxagoras eine ähnliche war, wie die seines (oben, § 14, S. 38 nnd 39 72 erwähnten) Zeitgenossen Diogenes von Apollonia. Dem Archelaus wird die Lehre beigelegt, Recht und Unrecht sei nicht von Natur (φύσει), sondern durch Satzung (νόμῳ) bestimmt.

Ein andrer Schüler des Anaxagoras, Metrodorus von Lampsakus, deutete die Homerische Dichtung allegorisch: unter Zeus sei der νοῦς, unter Athene die τέχνη zu verstehen.

Bekanntlich hat die Philosophie des Anaxagoras, wie auf Perikles, so auch auf Euripides nnd auf Sokrates (welcher Letztere, obschon er die Naturforschung als solche abwies, den teleologisch-theologischen Grundgedanken des Anaxagoras, dass die Naturordnung auf einen ordnenden Gottesgeist zurückweise, mit vollster Ueberzeugung sich aneignete nnd fortbildete) einen mächtigen Einfluss geübt. Die schönen anapästischen Verse des Euripides, welche die Glückseligkeit des Forschers in unverkennbarem Hinblick auf Anaxagoras preisen (angeführt von Clemens Alex. Strom. IV, 25, § 157), mögen hier eine Stelle finden.

Ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν, μήτε πολιτῶν
ἐπὶ πημοσύνας μήτ' εἰς ἀδίκους
πράξεις ὁρμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρω, τίς τε συνέστη
καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως·
τοῖς τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχρῶν
ἔργων μελέτημα προσίζει.

§ 25. Leukippus von Abdera (oder von Milet oder von Elea) und Demokrit von Abdera, der Letztere nach seiner eigenen Aussage um 40 Jahre jünger, als Anaxagoras, begründen die Atomistik. Sie setzen als Principien das Volle und das Leere und identificiren dies mit dem Seienden und Nichtseienden oder dem Etwas und Nichts; auch das Letztere habe Existenz. Sie bestimmen das Volle näher als untheilbare Urkörperchen oder Atome, welche sich von einander nicht nach inneren Qualitäten, sondern nur geometrisch durch Gestalt, Lage und Anordnung unterscheiden. Die runden Atome bilden das Feuer und die Seele. Die Wahrnehmung entsteht durch materielle Bilder, welche von den Dingen ausgehen und durch die Sinne zu der Seele gelangen. Das sittliche Ziel des Menschen liegt in der Glückseligkeit, welche durch Gerechtigkeit und Bildung erlangt wird.

Ueber Demokrit handeln: Schleiermacher, über das Verzeichniss der Schriften des Demokrit bei Diog. L. (IX, 45 ff.), gelesen den 9. Januar 1815, abg. in den sämmtl. Werken, III. Abth., Bd. 3, S. 293—305. Geffers, quaest. Dem., Gott. 1829. J. F. W. Burchard, Democriti philosophiae de sensibus fragmenta, Minden 1830; Fragmente der Moral des Abderiten Demokritus, Minden 1834. Papencordt, de atomicorum doctrina, Berol. 1832. Frid. Heimsoeth, Democriti de anima doctrina, Bonnae 1835. Krische, Forschungen I, S. 142—163. Frid. Guil. Aug. Mullach, quaestionum Democritearum spec. I—II, Berol. 1835—42; Democriti operum fragmenta coll., rec., vertit, explic. ac de philosophi vita, scriptis et placitis commentatus est, Berol. 1843; fragm. ph. Gr. I, S. 330 ff. B. ten Brink, Anecdota Epicharmi, Democriti, ect., in: Philologus, VI, 1851, p. 577 sqq.; Democriti de se ipso testimonia, ib. p. 589 sqq., VII, 1852, p. 354 sqq.; Democriti liber *περὶ ἀνθρώπου φύσιος*, ib. VIII, 1853, p. 414 sqq. Eduard Johnson, der Sensualismus des Demokritos und seiner Vorgänger, mit Bezug auf verwandte Erscheinungen der neueren Philosophie, G.-Pr., Plauen 1868.

Von dem Alter und den Lebensverhältnissen des Leukippus wissen wir wenig Bestimmtes; auch ist ungewiss, ob er eine Schrift verfasst hat, oder ob Aristoteles und Andere ihre Aussagen über seine Ansichten nur aus den Schriften seines Schülers Demokrit geschöpft haben. Aristoteles nennt ihn gewöhnlich mit Demokrit zusammen. Durch den Charakter seiner Lehre erhält die Nachricht eine Stütze, dass er den Eleaten Zeno gehört habe (Diog. L. IX, 30). Dass er an die Eleatische Doctrin angeknüpft habe, bezeugt auch Arist. de gen. et corr. I, 8, p. 325 a, 26.

Demokrit von Abdera hat (nach Diog. L. IX, 41) in seiner Schrift: *μικρὸς Διάκοσμος* gesagt, er habe diese Schrift 730 Jahre nach der Einnahme Troja's ver-

fasst, und auch, er sei 40 Jahre jünger als Anaxagoras; er muss nach der letzteren Angabe um 460 geboren sein, womit Apollodor's Angabe (bei Diog. L. ebd.) zusammenstimmt, dass seine Geburt in Ol. 80 falle; nach einer Angabe des Thrasyllus (ebd.) Ol. 77, 3 = 470 v. Chr.; die Einnahme Troja's aber scheint er nicht in 1184, sondern in 1150 gesetzt zu haben, wonach sich als Abfassungszeit jenes *Διάκοσμος* das Jahr 420 ergiebt. Er soll in einem hohen Alter (von 90, nach Anderen von 100 und mehr Jahren) gestorben sein. Aus Wissbegierde unternahm er ausgedehnte Reisen; auch nach Aegypten und dem Orient. Plato nennt ihn nirgend und redet nur verächtlich von der materialistischen Doctrin (er soll nach der Erzählung des Aristoxenus bei Diog. L. IX, 40 Demokrit's Schriften haben verbrennen wollen, jedoch auf den Rath der Pythagoreer Kleinias und Amyklas diese Demonstration unterlassen haben). Aristoteles erwähnt ehrend den Demokrit.

73

Demokrit hat zahlreiche Schriften verfasst, worunter der *μέγας Διάκοσμος* die berühmteste war. Sein Styl wird von Cicero, Plutarch und Dionys wegen seiner Klarheit und seines Schwunges sehr gerühmt.

Das **atomistische** System ist von **Demokrit**, der es durchgebildet und zu anerkannter Bedeutung erhoben hat, jedenfalls dem **Anaxagoreischen** (in dem oben am Schluss von § 24 bezeichneten Sinne) entgegengestellt worden. Das Verhältniss zwischen **Leukippus** und **Anaxagoras** ist unsicher. Da Demokrit von Aristoteles (Metaph. I, 4) *ἑταῖρος* (ein befreundeter Genosse und Schüler) des Leukippus genannt wird, so hat der Unterschied ihres Lebensalters schwerlich vierzig Jahre betragen, so dass Leukippus jünger als Anaxagoras gewesen sein muss, und beträchtlich jünger, wenn er wirklich den Eleaten Zeno gehört hat. Wenn Anaxagoras nicht in frühem Lebensalter mit seinen philosophischen Leistungen hervortrat, so wäre denkbar, dass Leukippus (der unmittelbar an die Lehre des **Parmenides** polemisch anzuknüpfen scheint) ihm darin vorangegangen sei; doch ist dies nicht wahrscheinlich und lässt sich keineswegs aus einigen Stellen des Anaxagoras erschliessen, worin derselbe Ansichten (insbesondere die Annahme leerer Zwischenräume) bekämpft, die zwar bei den Atomistikern sich finden, aber wohl schon von Früheren (nämlich von Pythagoreern) geäussert worden waren und theilweise auch schon von Parmenides und Empedokles bekämpft werden. Bei dieser Ungewissheit über Leukippus und der unzweifelhaften Bezugnahme des Demokrit auf Anaxagoras lassen wir die Darstellung des atomistischen Systems der des Anaxagoreischen nachfolgen. Auch steht dem Wesen nach die Homöomerienlehre, die gleichsam ein qualitativer Atomismus ist, in der Mitte zwischen der Vierzahl qualitativ verschiedener Elemente bei Empedokles und der Reduction aller anscheinenden qualitativen Verschiedenheit auf die bloss formelle der unendlich vielen Atome des Leukippus und Demokritus.

In dem Bericht über die Principien der älteren Philosophen im ersten Buche der Metaphysik sagt Aristoteles (c. 4): Leukippus und sein Genosse Demokritus setzen als Elemente das **Volle** (*πλῆρες, στερεόν, ναστόν*) und das **Leere** (*κενόν, μανόν*), und nennen jenes ein **Seiendes** (*ὄν*), dieses ein **Nichtseiendes** (*μὴ ὄν*); sie behaupten demgemäss auch, es existire ebensowohl das Nichtseiende, wie das Seiende. Nach einem andern Berichte (Plutarch adv. Col. 4) drückte sich Demokrit so aus: *μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι*, indem er mit dem seltsam gebildeten Worte *δέν* das Etwas bezeichnete („es gebe ebensowohl ein Nichts wie ein Ichts"). Es giebt **unendlich viele** Seiende; jedes derselben ist **untheilbar** (*ἄτομον*). Zwischen denselben ist der **leere Raum**. Für die Annahme des letzteren stellte Demokrit nach Arist. Phys. IV, 6 folgende Gründe auf: 1. die Bewegung fordert ein Leeres; denn das Volle kann kein Anderes in sich aufnehmen; 2. die Verdünnung und Verdichtung wird nur durch leere Zwischenräume möglich;

3. das Wachsthum beruht auf einem Eindringen der Nahrung in die leeren Stellen der Körper; 4. ein Gefäss mit Asche gefüllt fasst (obschon weniger Wasser, als wenn es leer wäre) nicht um eben so viel weniger Wasser, wie der Raum beträgt, den die Asche einnimmt; das Eine muss also zum Theil in die leeren Zwischenräume des Andern eintreten. 74

An den Atomen ist (nach Arist. Metaph. I, 4) ein Dreifaches zu unterscheiden: Gestalt (σχῆμα, von den Atomistikern selbst nach der Angabe des Aristoteles ῥυσμός genannt), Ordnung (τάξις, bei den Atomistikern: διαθιγ') und Lage (θέσις, bei den Atomistikern: τροπή). Zur Erläuterung führt Aristoteles als Beispiel des Gestaltunterschiedes die Schriftzüge Α und Ν an, des Unterschiedes der Ordnung oder Folge ΑΝ und ΝΑ, des Lagenunterschiedes endlich Ζ und Ν. Als wesentlich durch die Gestalt bestimmt, scheint Demokrit die Atome auch ἰδέας und σχήματα genannt zu haben (Arist. phys. III, 4; Plut. adv. Col. 8; Hesych. s. v. ἰδέα). Diese Unterschiede reichen nach den Atomistikern zu, die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären; es werde ja auch aus den nämlichen Buchstaben die Tragödie und Komödie (Arist. de gen. et corr. I, 2). Die Grösse der Atome ist verschieden; der Grösse eines jeden aber entspricht seine Schwere (die nicht auf Anziehung beruht, sondern Bewegung nach unten ist).

Nach einer Ursache der Atome und ihrer Eigenschaften darf man nicht fragen, denn sie sind ewig, also ursachlos. Arist. phys. VIII, 1, p. 252 a, 35: Δημόκριτος τοῦ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν. (Wohl nicht die Atomistiker selbst, sondern erst Spätere haben die Ursachlosigkeit zu einer Art von Ursache oder wirkendem Wesen, τὸ αὐτόματον, hypostasirt.)

Auch die Bewegung der Atome soll Demokrit für ursprünglich und ewig erklärt haben. Er verband aber hiermit die Annahme, dass die Schwere die grösseren Atome rascher nach unten getrieben habe, wodurch die kleineren und leichteren nach oben gedrängt und zugleich durch den Zusammenstoss auch Seitenbewegungen bewirkt worden seien. Es entstand hierdurch ein Wirbel (δίνη), der, indem er sich weiter und weiter ausbreitete, die Weltenbildung herbeiführte. Das Gleichartige tritt dabei zusammen (nicht in Folge der Einwirkung einer φιλότης und eines νεῖκος, oder eines νοῦς, sondern) vermöge der Naturnothwendigkeit, wonach das, was an Schwere und Gestalt gleich ist, an die gleichen Orte gelangen muss, wie wir dies beim Worfeln des Getraides sehen. Indem bei dem Umschwung manche Atome sich dauernd miteinander verflochten haben, sind grössere zusammengesetzte Körper und ganze Welten entstanden.

Die Erde war ursprünglich in Bewegung, so lange sie noch klein und leicht war; allmählich gelangte sie zur Ruhe. Aus der feuchten Erde sind die Organismen hervorgegangen. Die Seele besteht aus den feinen, glatten und runden Atomen, welche zugleich die Feueratome sind. Solche Atome sind durch den ganzen Leib verbreitet; aber sie üben in besonderen Organen besondere Functionen. Das Gehirn ist der Sitz des Denkens, das Herz der des Zornes, die Leber der der Begierde. Durch das Einathmen schöpfen wir Seelenatome aus der Luft, durch das Ausathmen geben wir welche an sie ab, und das Leben besteht so lange, als dieser Process andauert.

Die Sinneswahrnehmung erklärt sich durch Ausflüsse von Atomen aus den Dingen, wodurch Bilder (εἴδωλα) erzeugt werden, die unsere Sinne treffen. Auch die Götter bekunden sich uns durch solche εἴδωλα. Die Wahrnehmung hat nicht volle Wahrheit, sondern bildet die empfangenen Eindrücke um; die Atome sind wegen ihrer Kleinheit unsichtbar (nur etwa die Sonnenstäubchen ausgenommen). Atome und Leeres sind das Einzige, was an sich existirt; qualitative Unterschiede giebt es nur für uns, in der sinnlichen Erscheinung. Νόμῳ γλυκὺ

καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν (Demokrit bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 135). Auf die sinnliche Erscheinung muss wohl der Ausspruch des Demokrit bei Diog. L. IX, 72 beschränkt werden: *ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν, ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια*, denn auf die Atomenlehre selbst kann bei der Zuversicht, mit welcher Demokrit sie vorträgt, diese skeptische Aeusserung nicht gehen sollen, und Demokrit hat auch ausdrücklich (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 138) von der Sinneswahrnehmung als der dunkeln Erkenntniss (*σκοτίη*) die echte (*γνησίη*), die der Verstand durch Forschung gewinne, unterschieden. Das philosophische Denken, durch welches über die Sinneswahrnehmung hinausgegangen und die Realität der Dinge in den Atomen erkannt wird, hat Demokrit geübt, aber nicht selbst wieder eigens zum Object philosophischer Reflexion gemacht und die Weise, wie es zu Stande komme, ohne eingehende Erklärung gelassen; erst der folgenden Periode (deren frühesten Vertretern freilich Demokrit gleichzeitig ist) gehört die strengere Reflexion auf das Denken an. Doch folgt aus den Demokritischen Grundlehren, dass das Denken nichts von dem sinnlichen Empfinden oder der *νοῦς* nichts von der *ψυχή* Unabhängiges sein kann, und diese Consequenz hat Demokrit auch ausdrücklich gezogen (Cic. de fin. I, 6; Plut. de plac. philos. IV, 8; vgl. Arist. de an. III, 3). Nur in sofern scheint sich Demokrit über das Zustandekommen der echten Erkenntniss ausgesprochen zu haben, als er in Uebereinstimmung mit Anaxagoras forderte, dass aus den Erscheinungen (*φαινόμενα*) auf das Verborgene (*ἄδηλα*) zu schliessen sei (Sext. Emp. adv. Math. VII, 140), und lehrte, dass das *φρονεῖν* entstehe *συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν κίνησιν* (Theophr. de sensu 58).

Die Seele ist der edelste Theil des Menschen; wer ihre Güter liebt, liebt das Göttlichere; wer die des Leibes liebt, der ihr Zelt ist, liebt das Menschliche. Das höchste Gut ist die Glückseligkeit (*εὐεστώ, εὐθυμία, ἀταραξία, ἀθαμβία*). Sie wird erlangt durch Vermeidung der Extreme und Einhaltung des Maasses (*μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ*). Nicht äussere Güter schaffen die Glückseligkeit: ihr Sitz ist die Seele (*εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκέει οὐδ' ἐν χρυσῷ, ψυχὴ δὲ οἰκητήριον δαίμονος*). Nicht die That als solche, sondern die Gesinnung bestimmt den sittlichen Charakter (*ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν· — χαριστικὸς οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβήν, ἀλλ' ὁ εὖ δρᾶν προῃρημένος*). Die Erkenntniss gewährt die höchste Befriedigung (Euseb. pr. ev. XIV, 27, 3: *Δημόκριτος ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν, ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι*). Das Vaterland des Weisen und Guten ist das Weltall (*ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος*).

In den ethischen Sätzen des Demokrit, wie auch in den zur Erkenntnisslehre gehörenden über den Unterschied zwischen der Realität und der subjectiven Auffassung bekundet sich die fast bei keinem der älteren Philosophen ganz fehlende, besonders aber an der Grenze der ersten Periode natürliche Tendenz zur Ueberschreitung der blossen Kosmologie; Demokrit, der jüngere Zeitgenosse des Sokrates, ist in dieser Richtung beträchtlich weiter gegangen, als Anaxagoras und als irgend einer der früheren Denker.

Die Schüler und Nachfolger des Demokrit (von denen Metrodorus von Chios der namhafteste ist) scheinen die skeptischen Elemente, die besonders in Demokrit's Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung lagen, stärker betont und weiter ausgebildet zu haben.

Zweite (vorwiegend anthropologische) Periode der griechischen Philosophie.

Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker.

§ 26. Der zweiten Periode der griechischen Philosophie gehören an: 1) die Sophisten; 2) Sokrates, die einseitigen Sokratiker, Plato und Aristoteles; 3) die Stoiker, Epikureer und Skeptiker. Die Sophisten richten ihre Reflexion vorwiegend auf das Wahrnehmen, Vorstellen und Begehren; Sokrates richtet die seinige vor- 76 zugsweise auf das logische Denken und sittliche Wollen, worin eine Anerkennung der wesentlichen Beziehung des Subjects zur Objectivität liegt; diese Beziehung suchen Plato und Aristoteles zu erforschen, nehmen auch die Naturphilosophie wieder auf und betrachten den Einzelnen wesentlich als Glied der Gemeinschaft; die Stoiker und Epikureer betonen zwar mehr die Selbständigkeit des Einzelsubjects, lassen jedoch dasselbe allgemeingültigen Normen des Denkens und Wollens unterworfen sein; der Skepticismus endlich, der gleichfalls in der Befriedigung des Einzelsubjectes den Zweck sucht, bahnt durch Auflösung aller vorhandenen Systeme eine neue Periode an.

Der Geschichte der Litteratur und der allgemeinen Bildung muss die Darstellung der ethisch-religiösen Ansichten der Dichter, Historiker etc. dieser Periode, bei denen Philosophisches, aber nicht in philosophischer Form sich findet, vorbehalten bleiben

Athen wurde in dieser Periode zum Centralpunkt der hellenischen Bildung und insbesondere der Philosophie. Als eine Bildungsschule für Griechenland wird Athen von Perikles bei Thucyd. (II, 41) bezeichnet. In dem Platonischen Dialog Protagoras (p. 337 d) nennt der Sophist Hippias von Elis Athen τῆς Ἑλλάδος τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας. Isokrates sagt (Panegyr. 50), der atheniensische Staat habe es bewirkt, dass der Name Hellenen vielmehr eine Bezeichnung der geistigen Bildung, als der Abstammung sei. Vorzugsweise an die Empfänglichkeit der Athener für Kunst und Wissenschaft, an ihre Neigung zu philosophischer Reflexion und danach an den Bestand der philosophischen Schulen zu Athen hat sich während der zweiten Periode die Philosophie der Griechen geknüpft.

§ 27. Die Sophistik bildet den Uebergang von der kosmologischen zu der auf das denkende und wollende Subject gerichteten Philosophie. Doch weiss die sophistische Reflexion das Subject nur in seiner individuellen Unmittelbarkeit aufzufassen und vermag daher die Erkenntniss- und Sittenlehre nur anzubahnen und noch nicht wissenschaftlich zu begründen. Ihre Hauptvertreter sind: Protagoras der Individualist, Gorgias der Rhetor und Nihilist, Hippias der Polyhistor und Prodikus der Moralist und Synonymiker. An diese

Männer schliesst sich eine jüngere Sophistengeneration an, welche das philosophische Princip des Subjectivismus mehr und mehr zur blossen Frivolität verkehrt.

Ueber die **Sophisten** sind ausser den betreffenden Abschnitten in den oben angeführten Werken von Hegel, Brandis, Zeller und Anderen und in Grote's Gesch. Griechenland's (Hist. of Greece, VIII, 474—544), ferner bei K. F. Hermann, Gesch. u. Syst. der Platon. Philos. S. 179 ff. und 296 ff., insbesondere noch zu vergleichen: Jac. Geel, historia critica sophistarum, qui Socratis aetate Athenis floruerunt, in: Nova acta litt. societ. Rheno-Trajectinae, p. II, Utr. 1823. Herm. Roller, die griechischen Sophisten zu Sokrates' und Plato's Zeit und ihr Einfluss auf Beredsamkeit und Philosophie, Stuttg. 1832. W. G. F. Roscher, de historicae doctrinae apud sophistas majores vestigiis, Gott. 1838. W. Baumhauer, quam vim sophistae habuerint Athenis ad aetatis suae disciplinam, mores ac studia immutanda, Trajecti Bat. 1844. H. Schildener, die Sophisten, in: Jahn's Archiv für Philol., Bd. XVII, S. 385 ff., 1851. Joh. Frei, Beiträge zur Geschichte der griechischen Sophistik, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F. VII, 1850, S. 527—554 u. VIII, 1853, S. 268—279. A. J. Vitringa, de sophistarum scholis, quae Socratis aetate Athenis floruerunt, in: Mnemosyne, II, 1853, S. 223—237. Valat, essai historique sur les sophistes grecs, in: l'investigateur, Paris 1859, Sept., p. 257—267, Nov., p. 321—336, Dec., p. 353—361. Theod. Gomperz, die griech. Sophisten, in: Deutsche Jahrb., Bd. VII, Berl. 1863. N. Wecklein, die Sophisten und die Sophistik nach den Angaben Plato's, Inaug.-Diss., Würzburg 1865. Martin Schanz, Beiträge zur vorsokrat. Philosophie aus Plato, I. Heft: die Sophisten, Göttingen 1867. (Vgl. Susemihl, in: N. Jahrb. f. Philol. Bd. 97, 1868, S. 513—528.) Mullach, Fragm. ph. Gr. II, 1867, S. LVIII ff; Sophistarum fragmenta, ebd. S. 130 ff. H. Siebeck, das Problem des Wissens bei Sokrates und der Sophistik, Realschul-Progr., Halle 1870.

77 Nicht nur als Rhetoren und Grammatiker und Verbreiter positiver Kenntnisse, sondern auch (was besonders Hegel dargethan hat) als Vertreter eines relativ berechtigten philosophischen Standpunktes sind die **Sophisten** von Bedeutung. Sie reflectiren auf das **Subject** und bahnen dadurch die Ethik und Logik an. Dass sich ihre Reflexion zumeist auf die natürliche Grundlage des Denkens und Wollens, d. h. auf die **Wahrnehmung** und die **Meinung**, die sinnliche **Lust** und individuelle **Willkür** richtet, ist naturgemäss und nothwendig; sofern sie aber in den ihrer Reflexion vorzugsweise zugänglichen Seiten der Subjectivität das Ganze der Subjectivität finden und Höheres verkennen, so liegt hierin ihr Fehler. Nichtsdestoweniger bezeichnet die Sophistik einen Fortschritt des philosophischen Denkens. Der sensualistische Subjectivismus des Protagoras hat einen Vorzug vor dem Denken des Parmenides, denn dieses ist nur ein Denken über das Seiende überhaupt, nicht (oder doch nur nebenbei) ein Denken über das Wahrnehmen und Denken; der sophistische Sensualismus aber ist nicht selbst sinnliche Wahrnehmung, sondern wesentlich ein Denken über die Wahrnehmung und Meinung, mithin die nächste Vorstufe zu dem durch Sokrates, Plato und Aristoteles begründeten Denken über das Denken. Diese „Philosophen" hätten ohne jene „Sophisten" nicht werden können, was sie geworden sind. Bei den Urtheilen des Plato und Aristoteles über die Sophistik ist nicht nur die grosse Verschiedenheit zwischen der früheren und späteren Sophistengeneration in Betracht zu ziehen, sondern auch das Historische von dem Polemischen zu unterscheiden. An Plato's idealen Anforderungen gemessen, erscheint das Denken und die Gesinnung der Sophisten verwerflich; zu der damals herrschenden Meinung und Lebensrichtung aber standen dieselben nicht materiell in principiellem Gegensatz (sie lehrten, wie Plat. Rep. 493 sagt, *τὰ τῶν πολλῶν δόγματα*), obschon manche von ihnen in gewissen Beziehungen das Altüberlieferte bestritten haben. Die dialektische Auflösung der auf dem Herkommen beruhenden naiven Ueberzeugungen ist durch die Sophisten, die grösstentheils Rhetorik und weit seltener eine pseudo-dialektische

Eristik trieben, nur vorbereitet und (wie Grote mit Recht bemerkt) erst durch Sokrates und seine Schüler vollzogen worden, die zugleich eine neue Richtung positiv zu begründen unternahmen.

Wäre die Sophistik nur Kritik und Auflösung der kosmologischen Philosophie, so müsste sie (mit Zeller und Anderen) der ersten Periode zugerechnet werden: da sie aber wesentlich Reflexion auf gewisse Seiten des subjectiven Lebens ist, so gehört sie bereits der zweiten Periode an. Auch Zeller, der sie der ersten zurechnet, erkennt an (Ph. d. Gr. II, 1, 2. A. S. 129; vergl. auch I, 2. A. S. 725, 3. A. S. 856), dass „die Sophisten zuerst die Philosophie von der objectiven Forschung zur Ethik und Dialektik übergeführt und das Denken auf den Boden der Subjectivität versetzt haben".

Plutarch sagt (im Leben des Themistokles, Cap. 2), Sophisten (*σοφισταί*) seien diejenigen genannt worden, welche die bis dahin durch das politische Leben selbst begründete, durch Fumilientradition und durch Anschluss an ausgezeichnete Staatsmänner angeeignete und praktisch ausgebildete politische Einsicht, die *δεινότης πολιτικὴ καὶ δραστήριος σύνεσις*, mit den *δικανικαὶ τέχναι* verbunden und an die Stelle der pruktischen Vorbildung die theoretische gesetzt haben (*μεταγαγόντες ἀπὸ τῶν πράξεων τὴν ἄσκησιν ἐπὶ τοὺς λόγους*). Dass ein besonderer Unterricht, und zwar nicht in einem Speciulfach, wie Musik oder Gymnastik, sondern zum Behuf allgemeiner Lebensbildung und politischer Einsicht auf Grund der Reflexion über das menschliche Wollen und Denken ertheilt ward und dass für die Lebensrichtung des Einzelnen vielmehr dieser Unterricht, als der unmittelbare Einfluss des Gemeingeistes maassgebend ward, das ist das wesentlich Neue, das die „Sophisten" aufbrachten (das aber auch Sokrates und seine Nachfolger keineswegs aufgegeben, sondern nur in anderer und tieferer Art ausgebildet haben, so dass sie bei ihrer Bekämpfung der Sophistik doch mit dieser auf dem gemeinsamen Boden der auf das Subject gerichteten Reflexion stehen).

§ 28. Protagoras aus Abdera, der als Lehrer der Redekunst in vielen griechischen Städten, besonders auch in Athen wirkte, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, stellte, indem er Heraklit's Lehre vom ewigen Fluss aller Dinge auch auf das erkennende Subject als solches übertrug, die Behauptung auf: der Mensch ist das Maass aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nichtseienden, dass sie nicht sind. Wie einem Jeden ein Jegliches scheint, so ist es für ihn. Es giebt nur relative Wahrheit. Die Existenz der Götter ist ungewiss.

Ueber Protagoras handeln speciell: Geist, de Protagorae sophistae vita, Gissae 1827. Leonh. Spengel, de Protagora rhetore ejusque scriptis, in dessen: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828, p. 52 ff. Ludw. Ferd Herbst, Protagoras' Leben und Sophistik aus den Quellen zusammengestellt, in: philol.-hist. Studien, hrsg. von Petersen, 1. Heft, Hamb. 1832, S. 88—164. Krische, Forschungen I, S. 130—142. Joh. Frei, quaestiones Protagoreae, Bonn 1845. O. Weber, quaestiones Protagoreae, Marburg 1850. Jak Bernays, die *Καταβάλλοντες* des Protagoras, in: Rhein. Mus. f. Phil., N. F., VII, 1850, S. 464—468. A. J. Vitringa, de Protagorae vita et philosophia, Groningae 1852. Friedr. Blass, die att. Beredsamkeit, Leipz. 1868, S. 23—29. Vgl. die zu §. 27 angef. Schriften.

Nach Plat. Protag. 317 c war Protagoras beträchtlich älter als Sokrates; 78 Protagoras sagt dort, er könne dem Alter nach aller Anwesenden Vater sein, was freilich nicht im strengsten Sinne zu nehmen sein mag. Apollodor (bei Diog.

L. IX, 56) setzt seine „Blüthe“ in Ol. 84 (444—440 v. Chr.). Nach einer Angabo in dem Platonischen Dialog Meno (p. 91 e), woraus die gleiche Angabe des Apollodorus (bei Diog. L. IX, 56) geflossen zu sein scheint, ist er gegen 70, nach einer andern Angabe (bei Diog. L. IX, 55) über 90 Jahre alt geworden. Ist die erste Angabe richtig, so fällt seine Geburt frühestens in 491, spätestens in 485, sein Tod in 421—415; vielleicht fand (wie Susemihl vermuthet) die gegen ihn zu Athen gerichtete Anklage auf Atheismus zur Zeit des Hermokopidenprocesses statt. Er wurde verurtheilt, floh und ertrank auf der Ueberfahrt nach Sicilien; seine Schrift wurde zu Athen auf dem Markte verbrannt. Dass Protagoras ein Abderite war, sagt Plato (Protag. p. 309; Rep. X, 600); die gleiche Angabe hat Diog. L. (IX, 50) aus der Schrift des Heraclides Ponticus *περὶ νόμων* entnommen. Der Komiker Eupolis hat den Protagoras in den (Ol. 89, 3 aufgeführten) *Κόλακες* einen Teïer genannt; doch steht diese Bezeichnung mit jener Angabe nicht im Widerspruch, da Abdera eine Colonie der Teïer war (gegründet 543 v. Chr.). Protagoras nannte sich selbst einen *σοφιστής*. Plat. Protag. p. 316 d: *ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους*. Der *σοφιστής* ist nach Protag. 312 c *ὁ τῶν σοφῶν ἐπιστήμων*. Wer im vollsten Maasse weise ist, vermag auch Andere weise zu machen (so dass der professionelle *σοφιστής* ein Lehrer der Weisheit ist, obschon das Wort nicht von *σοφίζειν*, sondern von *σοφίζεσθαι* abzuleiten ist). Die tadelnde Nebenbedeutung hat das Wort Sophist besonders durch Aristophanes und hernach durch die Sokratiker erhalten, namentlich durch Plato und Aristoteles, die sich als „Philosophen“ den „Sophisten“ entgegensetzten. Sophisten wie Protagoras standen (was insbesondere Platons Dialog Protag. bekundet) bei der Mehrzahl der Gebildeten in hohem Ansehen, obschon ein vornehmer und wohlhabender atheniensischer Bürger nicht selbst hätte Sophist (Litterat) sein und durch öffentliche Vorträge Geld verdienen mögen. Bekanntlich wurden auch später noch die Rhetoren *σοφισταὶ* genannt. Für die atheniensische Pflanzstadt Thurii soll Protagoras die Gesetze ausgearbeitet haben (Heraklides bei Diog. L. IX, 50). In Athen war Protagoras vielleicht zuerst zwischen 451 und 445 v. Chr., dann wohl um 432, auch Ol. 89, 3 = 422/421 v. Chr. und kurz vor seinem Tode. Plato hat wohl in seinem Dialog Protagoras einzelne Umstände aus 422 in 432 mit dichterischer Freiheit verlegt. Die Annahme Epikur's, dass Protagoras Demokrit's Schüler gewesen sei (Diog. L. IX, 53; X, 8), ist nicht mit den Altersverhältnissen vereinbar und scheint auf Missdeutung einer Stelle in der (nicht auf uns gekommenen) Schrift des Aristoteles *περὶ παιδείας* zu beruhen, worin dieser (nach Diog. L. IX, 53) dem Protagoras die Erfindung der *τύλη, ἐφ' ἧς τὰ φορτία βαστάζουσι*, zugeschrieben hat. Epikur nahm nicht Anstand, das der Demokritischen Lehre Verwandte bei Protagoras sofort als hergeflossen aus Demokrit's Lehre zu bezeichnen. Andererseits wird mehrfach und zuverlässig bezeugt, dass Demokrit in seinen Schriften den Protagoras erwähnt und bekämpft habe (Diog. L. IX, 42; Plutarch. adv. Coloten IV, 2; Sext. Emp. adv. Math. VIII, 389 f.). Die Titel der Schriften, die Protagoras verfasst haben soll, giebt Diog. L. IX, 55 an: *τέχνη ἐριστικῶν, περὶ πάλης, περὶ τῶν μαθημάτων, περὶ πολιτείας, περὶ φιλοτιμίας, περὶ ἀρετῶν, περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, περὶ τῶν ἐν ᾅδου, περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσομένων, προστακτικός, δίκη ὑπὲρ μισθοῦ, ἀντιλογιῶν δύο.*

In der Lehre des Protagoras findet Plato (Theaet. p. 152 ff.) die unabweisbare Consequenz der Heraklitischen: er gesteht ihr in Bezug auf die *αἴσθησις* Gültigkeit zu, weist aber jede Ausdehnung derselben über dieses Gebiet hinaus als eine unberechtigte Verallgemeinerung der Relativitätstheorie ab. (Uebrigens liegt in dem Satze, dass alles Wahre, Schöne, Gute nur für das erkennende, fühlende, wollende Subject wahr, schön, gut sei, eine bleibende Wahr-

heit, die nur Protagoras durch Verkennung des objectiven Factors einseitig überspannt hat.)

Nach Diog. L. IX, 51 lautete der Fundamentalsatz des Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.* Es bleibt ungewiss, in wie weit die Art, wie Protagoras diesen Satz begründete, mit derjenigen übereingekommen sei, welche wir bei Plato im Dialog Theätet (p. 152 sqq.) finden, nämlich: bei der Richtung des Sinnesorgans auf die ihm gemässe Bewegung (*προςβολὴ τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προςήκουσαν φοράν*) entstehe durch das Zusammentreffen einer äussern und innern, activen und passiven Bewegung Wahrnehmbares (*αἰσθητόν*) und Wahrnehmung (*αἴσθησις*, zu der jedoch ausser dem Sehen, Hören, Riechen, dem Fühlen der Kälte und Hitze, auch Lust- und Schmerzempfindung, Begierde, Furcht etc. gerechnet wird); so sei z. B. die weisse Farbe im Object und das Sehen derselben im Auge das gemeinsame Erzeugniss des Auges und des ihm adäquaten Objects (Theät. p. 156). Nach Diog. L. IX, 51 soll Protagoras gelehrt haben: *μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις*, doch scheint diese Angabe aus dem Urtheil Plato's über die Sphäre der Gültigkeit der Protagoreischen Doctrin hervorgegangen zu sein, da Diogenes hinzusetzt: *καθὰ καὶ Πλάτων φησὶν ἐν Θεαιτήτῳ.* Protagoras soll zuerst gelehrt haben, wie Thesen zu begründen und anzugreifen seien, Diog. L. IX, 51: *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις*, und ebd. 53: *πρῶτος κατέδειξε τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις.* Auf das doppelseitige pseudodialektische Verfahren, welches Protagoras in seiner Schrift *Ἀντιλογικά* geübt zu haben scheint, spielt Plato tadelnd an in seinem Dialog Phaedo p. 101 d, e. Nach dem Zeugniss des Aristoteles (Metaph. III, 2, 32, p. 998 a, 4): *ὥςπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας, οὐδ' αἱ κινήσεις καὶ ἕλικες τοῦ οὐρανοῦ ὅμοιαι, περὶ ὧν ἡ ἀστρολογία ποιεῖται τοὺς λόγους, οὔτε τὰ σημεῖα τοῖς ἄστροις τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν*, scheint es, dass Protagoras dem gegen seinen sensualistischen Subjectivismus aus der von individuellem Dafürhalten unabhängigen Gültigkeit der geometrischen Sätze zu entnehmenden Einwurf durch die Bemerkung vorzubeugen suchte, diese Sätze seien nur subjectiv gültig, da es in der objectiven Realität überhaupt nicht reine Punkte, gerade Linien, geometrische Curven gebe (wobei er freilich die abstractive Einschränkung der Aufmerksamkeit auf einzelne Seiten der objectiven Realität mit blosser Subjectivität verwechselte). 79

Zur Erläuterung des Protagoreischen Grundgedankens mag eine verwandte (die Deutung der Aristotelischen Lehre von der Wirkung der Kunst betreffende) Aeusserung Göthe's (Göthe-Zelter'scher Briefwechsel, V, 354) verglichen werden, durch welche ebensowohl die relative Wahrheit desselben, wie auch die Einseitigkeit des Verzichtes auf eine objective Norm anschaulich werden kann: „Ich habe bemerkt, dass ich den Gedanken für wahr halte, der für mich fruchtbar ist, sich an mein übriges Denken anschliesst und zugleich mich fördert; nun ist es nicht allein möglich, sondern natürlich, dass sich ein solcher Gedanke dem Sinn des Andern nicht anschliesse, ihn nicht fördere, wohl gar hindere, und so wird er ihn für falsch halten; ist man hiervon recht gründlich überzeugt, so wird man nie controvertiren". Vgl. ferner Göthe's Ausspruch in den „Maximen und Reflexionen": „Kenne ich mein Verhältniss zu mir selbst und zur Aussenwelt, so heisse ich's Wahrheit. Und so kann Jeder seine eigne Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige".

Ein erhebliches wissenschaftliches Verdienst hat sich Protagoras durch seine sprachlichen Untersuchungen erworben. Er hat über den rechten Wortgebrauch (*ὀρθοέπεια*) gehandelt (Plat. Phaedr. 267 c). Er hat zuerst solche Satzformen, auf denen verbale Modi beruhen, unterschieden. Diog. L. IX, 53: *διεῖλε δὲ τὸν λόγον*

πρῶτος εἰς τέτταρα· εὐχωλήν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν (wobei ihn freilich der Gebrauch des Imperativus an Stellen, wie Ilias init.: Μῆνιν ἄειδε, θεά, wo nicht ein Befehl, sondern eine Bitte auszudrücken war, in eine Verlegenheit setzte, aus der er sich nur durch einen Tadel des Homerischen Ausdrucks zu retten gewusst hat, s. Arist. Poët. c. 19, p. 1456 b, 15). Auch die Genera des Nomens hat Protagoras unterschieden. Zum Behuf der Ausbildung in der Redekunst wollte er Uebung und Theorie miteinander verbunden wissen (Stob. Floril. XXIX, 80: Πρωταγόρας ἔλεγε μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης).

Der Sache, welche ohne Hülfe der Rede unterliegen würde, vermag die Redekunst zum Siege zu verhelfen (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, Arist. Rhet. II, 24; Gell. N. A. V, 3), wobei zwar nicht (wie es Aristophanes, der Nub. 113 fälschlich auf Sokrates diesen Satz überträgt, voraussetzt) die Ungerechtigkeit der „schwächeren" Sache die bewusste Voraussetzung bildet, aber doch zum Nachtheil der ethischen Bedeutung der Redekunst der Unterschied unbeachtet bleibt, ob nur gerechte Gründe, die ohne Beihülfe der kunstgemässen Rede verkannt werden möchten, in das volle Licht gestellt, oder ob Ungerechtes mit dem Scheine der Gerechtigkeit versehen wird; das Protagoreische Princip, welches Schein und Sein identificirt, schloss diese Unterscheidung aus.

Der Satz: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, bildete nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 560 den Anfang der Schrift Καταβάλλοντες (scil. λόγοι, d. h. zu Fall bringende, widerlegende Reden). Eben dieser Satz war nach Plat. Theaet. p. 161 c der Anfang der Ἀλήθεια. Die Καταβάλλοντες scheinen mit den von Diog. Laërt. IX, 55 erwähnten Ἀντιλογίαι identisch zu sein; vielleicht handelte der erste Abschnitt derselben περὶ ἀληθείας. Nach dem Aristoteliker Aristoxenus (bei Diog. L. III, 37 u. 57) soll Plato aus den Ἀντιλογικὰ (Ἀντιλογίαι) des Protagoras das Meiste seiner Staatslehre entnommen haben, was bei der Verschiedenheit des Princips unmöglich ist, von einzelnen Sätzen aber wahr sein kann. Ob der Mythus, welchen Plato den Protagoras in dem gleichnamigen Dialog (p. 320 c ff.) vortragen lässt, diesem wirklich angehöre, ist ungewiss, jedoch nicht unwahrscheinlich.

Von den Göttern erklärte Protagoras (nach Diog. L. IX, 51, vgl. Plat. Theaet. 162 d) nicht zu wissen, ob sie seien oder nicht seien; denn Vieles verhindere, es zu wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens.

§ 29. Gorgias aus Leontini (in Sicilien), der 427 v. Chr. als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen kam, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, jedoch diesen noch überlebend, lehrte hauptsächlich die Redekunst. In der Philosophie huldigt er einem Nihilismus, der sich in den drei Sätzen ausspricht: 1) es ist nichts; 2) wenn aber etwas wäre, so würde es unerkennbar sein; 3) wenn auch etwas wäre und dieses erkennbar wäre, so wäre doch die Erkenntniss nicht mittheilbar an Andere.

Den Inhalt der Schrift des Gorgias περὶ τοῦ μὴ ὄντος referirt Sextus Emp. adv. Math. VII, 65—87, auch Pseudo-Arist. de Melisso, Xenophane, Gorgia c. 5 u. 6. Ueber Gorgias handeln speciell: H. Ed Foss, de Gorgia Leontino commentatio, interpositus est Aristotelis de Gorgia liber emendatius editus, Halae 1828. Leonh. Spengel, de Gorgia rhetore, 1828, in: Συναγωγὴ τεχνῶν, Stuttg. 1828. Oratores Attici, ed. J. G. Baiterus et Herm. Sauppius, fasc. VII, Turici 1845, p. 129 ff. Frei,

Beitr. zur Gesch. der griech. Sophistik in: Rhein. Mus. VII, 1850, S. 527 ff und VIII, 268 ff. Franz Susemihl, über das Verhältniss des Gorgias zum Empedokles, in: N. Jahrb. für Ph., Jahrgang 1856, Seite 40—42. A. Baumstark, Gorgias von Leontium, in: Rhein. Mus. f. Philol XV, 1860, S. 624—626. Franz Kern, krit. Bem. zum 3. Theil der pseudo-arist. Schrift π. Ξεν., π. Ζήν., π. Γοργίου, Oldenburg 1869. Friedr. Blass, die att. Bereds. von Gorg. bis zu Lysias, Leipz. 1868, S. 44—72.

Dass Gorgias Ol. 88, 2 im Sommer (427) an der Spitze einer Leontinischen Gesandtschaft die Athener zu einer Hülfeleistung gegen die Syrakusaner zu überreden suchte, sagt Diodor XII, 53; vergl. Thucyd. III, 86. Plato vergleicht ihn (Phaedr. p. 261) dem Nestor wegen seiner Rednergabe, wohl auch mit Rücksicht auf sein hohes Alter. Sein Leben mag etwa (nach Frei) zwischen 483 und 375 fallen. Nach der Angabe bei Athenaeus XI, 505 d soll er das Erscheinen des Platonischen Dialogs Gorgias noch erlebt (und den Verfasser desselben als einen Archilochus redivivus bezeichnet) haben. Die letzte Zeit seines Lebens scheint er in dem thessalischen Larissa zugebracht zu haben.

Nach dem Platonischen Dialog Meno (p. 76 c) nahm Gorgias mit Empedokles Ausflüsse aus den Objecten und Poren an, scheint also überhaupt in der Naturphilosophie ein Schüler des Empedokles zu sein. In der Rhetorik waren Korax und vielleicht auch Tisias, der Proleg. zu Hermogenes, Rhet. gr. ed. Walz IV, 14 sein Lehrer genannt wird, seine Vorgänger. Auch die rednerische Weise des Empedokles, den Satyrus bei Diog. L. VIII, 58 und Quintilian III, 1 als seinen Lehrer bezeichnen, scheint von Einfluss auf ihn gewesen zu sein. Die Redekunst galt ihm als Bewirkerin der Ueberzeugung (*πειθοῦς δημιουργός*). Die Tragödie hat Gorgias als einen wohlthätigen Trug bezeichnet, Plut. de gloria Atheniensium c. 5; cf. de aud. poët. c. 1: *Γοργίας δὲ τὴν τραγῳδίαν εἶπεν ἀπάτην, ἣν ὅ τε ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος.* In der philosophischen Argumentation benutzt Gorgias die einander widerstreitenden Sätze der früheren Philosophen, jedoch so, dass er deren ernste Tendenz in ein rhetorisches Spiel verkehrt.

Im Dialog Gorgias (p. 462 ff.) bezeichnet Plato die *σοφιστική* (im engeren Sinne, wobei er vorzugsweise die politische und ethische Richtung des Sophisten Protagoras im Auge zu haben scheint) als eine Entartung der *νομοθετική*, und die *ῥητορική* (wie sie vorzugsweise von Gorgias und seinen Nachfolgern gelehrt wurde) als eine Entartung der *δικαιοσύνη* (deren Begriff hier ein engerer, als in der Rep., nämlich der der Vergeltung, des *ἀντιπεπονθός*, ist) zur Schmeichelei (*κολακεία*); er findet in solcher Entartung nicht eine *τέχνη*, sondern nur eine *ἐμπειρία καὶ τριβή*. Plato parallelisirt die beiden genannten *τέχναι*, die er unter dem einen Namen *πολιτική* zusammenfasst, und ihre Entartungen, welche sämmtlich auf die Seele sich beziehen, mit eben so vielen auf den Leib bezüglichen *ἐπιτηδεύσεις*, nämlich die Gesetzgebungskunst mit der Gymnastik, die *δικαιοσύνη* mit der Heilkunde, die Sophistik mit der Putzkunst und die Rhetorik mit der Kochkunst. Doch will Plato von dieser herabsetzenden Begriffsbestimmung nicht im vollen Sinn auf das Verfahren des Gorgias selbst Anwendung machen, wohl aber auf das Treiben einiger seiner Nachfolger, welche rücksichtsloser, als Gorgias selbst, die Bedingtheit der echten Redekunst durch die Erkenntniss des wahrhaft Guten und Gerechten hintansetzten, um ausschliesslich der *χάρις καὶ ἡδονή* nachzujagen.

Den Hauptinhalt der Schrift des Gorgias *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* finden wir bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 65 ff. und in den letzten Capiteln der Schrift de Melisso, Xenophane, Gorgia. 1) Es ist nichts; denn wenn etwas wäre, so müsste dasselbe geworden sein oder ewig; geworden sein aber kann es weder aus dem Seienden, noch auch aus dem Nichtseienden (nach den Eleaten); ewig

kann es nicht sein, denn sonst müsste es unendlich sein, das Unendliche aber ist nirgend, da es weder in sich noch in einem Andern sein kann, und was nirgend ist, ist nicht. 2) Wäre etwas, so könnte doch das Seiende nicht erkannt werden; denn gäbe es Erkenntniss des Seienden, so müsste das Gedachte sein und das Nichtseiende auch nicht einmal gedacht werden können; dann aber gäbe es keinen Irrthum, auch dann nicht, wenn Jemand sagte, auf dem Meere sei ein Wagenkampf; das aber ist absurd. 3) Gäbe es Erkenntniss, so könnte diese doch nicht mitgetheilt werden; denn jedes Zeichen ist von dem Bezeichneten verschieden; wie kann Jemand durch Worte die Vorstellung von der Farbe mittheilen, da doch das Ohr nicht Farben hört, sondern Töne? Und wie kann die nämliche Vorstellung in zwei Personen sein, die doch von einander verschieden sind?

In gewissem Sinne ist nach Protagoras jede Meinung wahr, nach Gorgias jede Meinung falsch; beides läuft aber gleich sehr auf die Negation der Wahrheit als der Uebereinstimmung des Gedankens mit einer objectiven Realität hinaus, so dass durchweg blosse Ueberredung an die Stelle der Ueberzeugung treten muss.

§ 30. **Hippias von Elis**, ein jüngerer Zeitgenosse des Protagoras, mehr durch Redefertigkeit und durch mathematische, astronomische und archäologische Kenntnisse, als durch philosophische Lehren berühmt, bekundet den ethischen Standpunkt der Sophistik 81 in dem von Plato ihm zugeschriebenen Satze, das Gesetz sei der Tyrann der Menschen, da es sie zu manchem Naturwidrigen zwinge.

Ueber Hippias handeln: Leonh. Spengel, de Hippia Eleo ejusque scriptis in: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828. Osann, der Sophist Hippias als Archäolog, Rhein. Mus., N. F., II, 1843, S. 495 ff. C. Müller, Hipp. Elei fragmenta coll. in: Fragmenta historic. Graec., vol. II, Parisiis 1848. Jac. Mähly, der Sophist H. v. E, Rh. Mus., N. F., XV, 1860, S. 514—535 und XVI, 1861, S. 38—49. Friedr. Blass, die att. Bereds., Leipz. 1868, S. 31—33.

Hippias erscheint in dem Sophistencongress, der nach der Scenerie des Platonischen Dialogs Protagoras kurz vor dem Anfang des peloponnesischen Krieges im Hause des Kallias stattfand, als ein Mann im mittleren Lebensalter, beträchtlich jünger, als Protagoras. Nach p. 318 e pflegte er in der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik zu unterrichten; in dem pseudo-platonischen Dialog Hippias major wird p. 285 c, d von ihm gesagt, er habe die genaueste Kenntniss *περί τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν*.

Prot. p. 337 d lässt Plato den Hippias sagen: *ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται* (vgl. Pindar. fragm. inc. 151, Böckh, p. 225 Schneidewin). Er findet naturwidrig, dass die Differenz der Staaten und ihrer Gesetze Gebildete einander entfremde, die doch *φύσει συγγενεῖς* seien. Bei Xenophon (Memor. IV, 4) bestreitet er die Hochschätzung der Gesetze durch Hinweisung auf ihre Verschiedenheit und Wandelbarkeit. Doch scheint sich Hippias in seinen ethischen Vorträgen ebensowenig, wie andere Sophisten, in einen bewussten und principiellen Widerstreit mit dem Geiste des griechischen Volkes gesetzt zu haben; Mahnungen und Lebensregeln, wie die, welche er nach der Darstellung des Dialogs Hippias major (p. 286 b) den Nestor dem Neoptolemus ertheilen lässt, mögen ziemlich unverfänglich gewesen sein.

§ 31. **Prodikus aus Keos** bereitet durch seine paränetischen Moralvorträge (unter denen „Hercules am Scheidewege“ am bekann-

testen geworden ist) und durch seine Unterscheidung sinnverwandter Worte die ethischen und logischen Bestrebungen des Sokrates vor. Doch geht er nicht wesentlich über den Standpunkt der älteren Sophisten hinaus.

Ueber Prodikus handeln: L. Spengel, in: Συναγωγὴ τεχνῶν, p. 46 ff.. F. G. Welcker, Prodikos, der Vorgänger des Sokrates, in: Rhein Mus. f Ph., I, 1833, S. 1—39 und S. 533-643 (cf. IV, 1836, S 355 f.), auch in Welcker's kl. Schr. II, S. 393-541. Hummel, de Prodico sophista, Leyden 1847 E. Cougny, de Prodico Ceio, Socratis magistro, Paris 1858. Diemer, de Prod Ceio, G.-Pr, Corbach 1859. Kraemer, die Allegorie des Prodikos und der Traum des Lukianos, in: N. Jahrb. f. Ph. u. Päd. Bd. 94, 1866, S. 439—443. F. Blass, die att. Bereds., Lpz. 1868, S. 29—31.

Prodikus war, wie nach Plato's Dialog Protag. zu schliessen ist, jünger als Protagoras, und dem Hippias ungefähr gleichalterig. Sokrates hat seinen Unterricht öfters jungen Männern empfohlen, freilich solchen, die er selbst zu dialektischer Bildung ungeeignet fand (Plat. Theaet. 151 b) und er nennt sich auch mitunter (Plat. Protag. 341 a; vgl. Charm. 163 d, Crat. 384 b, Meno 96 d) einen Schüler des Prodikus, dies jedoch mehr scherzhaft, als in strengem Ernst. Plato schildert ihn im Protag. als weichlich und etwas pedantisch in seiner Wortunterscheidung. Doch liegt in seiner Synonymik ebensowohl, wie auch in seiner moralischen Paränese, ein nicht unbeträchtliches Verdienst.

Indem die Menschen der Vorzeit alles, was Nutzen bringt, vergötterten, ward das Brod als Demeter verehrt, der Wein als Dionysus, das Feuer als Hephaestus etc. (Cic. de nat. Deorum I, 42, 118; Sextus Empir. adv. Math. IX, 18; 51 f).

Den Mythus des Prodikus von dem zwischen Tugend und Lust wählenden Herakles hat Xenophon (Memor. II, 1, 21 ff.) nachgebildet. Den Tod erklärte Prodikus für wünschenswerth, um den Uebeln des Lebens zu entgehen. Seinem sittlichen Bewusstsein fehlte die philosophische Vertiefung. 82

§ 32. Von den späteren Sophisten, in denen immer mehr die schlimmen Consequenzen einer exclusiven Anerkennung der zufälligen Meinung und egoistischen Willkür des Einzelsubjectes zu Tage traten, sind die bekanntesten: der Rhetor Polus, ein Schüler des Gorgias, Thrasymachus, der das Recht mit dem Vortheil der Machthaber identificirt, und die pseudo-dialektischen Gaukler Euthydemus und Dionysodorus. Viele der gebildetsten Männer in Athen und anderen griechischen Städten (wie namentlich Kritias, der an der Spitze der dreissig oligarchischen Gewaltherrscher stand) huldigten sophistischen Grundsätzen, ohne doch selbst professionell als Sophisten aufzutreten.

Ueber spätere Sophisten handeln: Leonh. Spengel, de Polo rhetore, in seiner: Συναγωγὴ τεχνῶν, Stuttgart 1828, S. 84—88; id. de Thrasymacho rhetore ibid. p. 93—98. C. F. Hermann, de Thrasymacho Chalcedonio sophista, Ind. lect. Gott. 1848/49. Nic. Bach, Critiae Atheniensis tyranni carminum aliorumque ingenii monumentorum quae supersunt, Lips. 1827. Leonh. Spengel, de Critia, in: Συναγωγὴ τεχνῶν, Stuttg 1828, S. 120 ff. Vergl. auch Vahlen, der Sophist Lykophron; Gorgias; der Rhetor Polykrates, in: Rhein. Mus., N. F. XXI, S. 143—148. Ueber den thessalischen Junker Meno, einen Schüler des Gorgias, handelt Friedr. Gediko (disquisitio de Menone Thessalo) vor Buttmann's Ausgabe des Dialogs Meno.

Bei den meisten der späteren Sophisten können wir uns fast nur an die Charakteristik halten, die Plato in seinen Dialogen von ihnen giebt. Polas tritt im Dialog Gorgias, Thrasymachns in der Rep. auf, Euthydem und Dionysodorus in dem Dialog Euthydemns, die beiden letzteren als Eristiker (nicht wie die älteren Sophisten, als Tagend- nnd Staatslehrer nnd Rhetoren). Dazu kommen einige Notizen bei Aristoteles nnd Anderen, z. B. Polit. III, 9, p. 1280b, 11, dass der Sophist Lykophron das Gesetz *ἐγγυητὴς τῶν δικαίων* genannt habe (vgl. Arist. Rhet. III, 3); Rhet. I, 13, p. 1373b, 18 erwähnt Aristoteles den Alcidamas, der in seiner Messenischen Rede von dem natürlichen Recht gehandelt habe; ans dieser Rede führen die Scholien zur Rhet. den Satz an: *ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός· οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν.* Alcidamas hat ein Lob des Todes nnd ein Lob der Armnth geschrieben. Er scheint, wie anch Lykophron, der Gorgianischen Schule angehört zu haben.

Kritias erklärte (nach Sext. Empir. adv. Math. IX, 54; vgl. Plat. Leges X, 889e) den Götterglanben für die Erfindung eines weisen Staatsmannes, der dadurch willigeren Gehorsam seitens der Bürger erzielte, indem er die Wahrheit mit Trug umhüllte (*διδαγμάτων ἄριστον εἰσηγήσατο, ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ*). Als Sitz und Snbstrat der Seele galt dem Kritias das Blnt (Arist. de anima I, 2).

Nach der Darstellang Plato's im Protag. (p. 314e sqq.) schlossen sich aus dem Kreise der im Hanse des Kallias versammelten gebildeten Athener die Einen enger an Protagoras an (wie Kallias selbst, Charmides n. A.), Andere an Hippias (Eryximachns, Phaedrus n. A.), Andere endlich an Prodikus (Pansanias, neben welchem als ein *νέον ἔτι μειράκιον* Agathon sitzt, der spätere Dichter, geb. um 448, dessen Styl aber den Einfluss des Gorgias bekundet, s. Plat. Sympos. p. 198c.), ohne im vollen Sinne für Schüler derselben gelten zn können nnd ausschliesslich nnter ihrem Einfluss zu stehen. Als ein Schüler des Protagoras, der sich am meisten ansgezeichnet und nm selbst Sophist zn werden (*ἐπὶ τέχνῃ*) gelernt habe, wird von Plato (Protag. p. 315a) Antimoerus aus Mende in Macedonien (*Ἀντίμοιρος ὁ Μενδαῖος*) genannt. Auch der von Plato im Theaetet erwähnte Theodorus war ein Schüler des Protagoras, wandte sich aber bald von der reinen Philosophie ab und der Mathematik zu.

Der Sophist Antiphon (von dem Redner Antiphon wohl zn nnterscheiden) hat sich mit Problemen der Erkenntnisslehre (*περὶ ἀληθείας*), der Mathematik, Astro-
83 nomie nnd Meteorologie und der Politik befasst (s. Xenoph. Mem. I, 6; Arist. de soph. el. c. 11, p. 172a, 2, Phys. I, 1, p. 185a, 17; Diog. L. II, 46; Sanppe in den Oratores Attici bei dem Redner Antiphon; J. Bernays im Rhein. Mns. N. F. IX, S. 255 ff.; über den Redner Ant. handelt Blass a. a. O. S. 79—195).

Enenns ans Paros, ein Zeitgenosse des Sokrates, wird Plat. Apol. 20a, Phaedr. 267a, Phaedo 60d als Dichter, Rhetor und Lehrer der *ἀρετὴ ἀνθρωπίνη τε καὶ πολιτική* erwähnt (vgl. Spengel, *Συναγ. τεχνῶν* 92 f., Bergk, Lyr. Gr. 474 ff.).

Der Zeit nnd der Richtung der Sophisten gehört auch Xeniades ans Korinth an, den Sextus Empiricus (Hypotyp. Pyrrhon. II, 18; adv. Math. VII, 48 nnd 53; VIII, 5) den Skeptikern znrechnet nnd (in der Skepsis) mit Xenophanes dem Eleaten übereinstimmen lässt. Xeniades behanptete (nach Sext. adv. M. VII, 53), alles sei Trug, jede Vorstellung nnd Meinung sei falsch (*πάντ' εἶναι ψευδῆ, καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι*), was werde, werde ans nichts, was vergehe, vergehe in nichts. Nach der Angabe des Sextns (adv. M. VII, 53) hat Demokrit anf Xeniades Bezug genommen.

Zu den Sophisten ist nicht zu rechnen der Dithyrambendichter Diagoras ans Melos, der zum Atheisten geworden sein soll, weil er fand, dass ein schreiendes Unrecht von den Göttern unbestraft blieb. Da Aristophanes auf die Verurtheilung

des Diagoras in den „Vögeln" (v. 1073) anspielt (die Ol. 91, 2 aufgeführt wurden), so liegt die Combination nahe, dass jenes Unrecht die Ermordnng der Melier durch die Athener (416) gewesen sei (Thucyd. V, 116); die Anspielung des Aristophanes auf den Atheismus des Meliers in den „Wolken" (v. 380) muss dann der zweiten Redaction dieses Stücks angehören. Vielleicht stand die Verurtheilnng des Diagoras im Zusammenhang mit der Verfolgung von Religionsfreveln nach der Verstümmelnng der Hermesbilder im Jahre 415. Auf der Flucht soll Diagoras in einem Schiffbruch umgekommen sein.

§ 33. Sokrates, der Sohn des Sophroniskus und der Phaenarete, geb. Olymp. 77, 1—3, nach späterer Ueberlieferung am 6. des Monats Thargelion (also 471 - 469 v. Chr., im Mai oder Juni), theilt mit den Sophisten die allgemeine Tendenz der Reflexion auf das Subject, tritt aber zu ihnen dadurch in Gegensatz, dass seine Reflexion sich nicht sowohl auf die elementaren Functionen des Subjects, die Wahrnehmung und Meinung und das sinnliche und egoistische Begehren, als vielmehr auf die höchsten geistigen, zur Objectivität in wesentlicher Beziehung stehenden Functionen, nämlich auf das Wissen und die Tugend richtet. Sokrates lässt alle Tugend auf Wissen, nämlich auf sittlicher Einsicht beruhen und hieraus mit Nothwendigkeit herfliessen. Die Tugend ist lehrbar. Alle Tugend ist Eine. Die von Sokrates begründeten Formen der philosophischen Forschung sind (nach dem durch Xenophon's und Plato's Darstellungen bestätigten Zeugnisse des Aristoteles) neben der dialektischen Kunst der Widerlegung des Scheinwissens die Induction und die Definition. Auf der Virtuosität im Gebrauche der dialektischen Methode in Unterredungen über philosophische und besonders über moralische Probleme bei noch mangelndem systematisch entwickelten Inhalte des Wissens beruht die Sokratische Mäeutik und Ironie. Das dämonische Zeichen ist die von Sokrates als Stimme der Gottheit aufgefasste, auf praktischem Tact beruhende Ueberzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Handlungsweisen (auch in sittlicher Hinsicht). Im Weltall waltet eine höchste, göttliche Vernunft.

Die Anklage, welche im Jahr 399 v. Chr. (Ol. 95, 1) nicht lange nach der Vertreibung der dreissig oligarchischen Gewaltherrscher, durch Meletus erhoben und von dem demokratischen Politiker Anytus und dem Redner Lyko unterstützt wurde, enthält im Wesentlichen die gleichen Beschuldigungen, welche früher Aristophanes in den „Wolken" gegen Sokrates erhoben hatte. Sie lautet: „Sokrates thut Unrecht, indem er die Götter, welche der Staat annimmt, nicht gelten lässt, sondern neue dämonische Wesen einführt; er thut auch Unrecht, indem er die Jugend verdirbt". Diese An-

klage ist im Einzelnen falsch, beruht ihrem tieferen Grunde nach auf der richtigen Voraussetzung einer wesentlichen Verwandtschaft des Sokrates mit den Sophisten, die in der gemeinsamen Tendenz [84] einer Verselbständigung des Einzelnen und in dem gemeinsamen Gegensatze gegen eine unmittelbare, reflexionslose Hingebung an die Sitte, das Gesetz und den Glauben seines Volkes und Staates lag, verkennt aber theils das Berechtigte in dieser Tendenz überhaupt, theils und hauptsächlich die specifische Differenz zwischen dem Sokratischen Standpunkte und dem sophistischen, das Streben des Sokrates nach einer neuen und tieferen Begründung der Wahrheit und Sittlichkeit.

Nach der Verurtheilung unterwarf Sokrates sein Verhalten, aber nicht seine Ueberzeugung dem Urtheilsspruche der Richter. Sein Tod, von seinen Schülern mit Recht verherrlicht, hat seiner idealen Tendenz die allgemeinste und dauerndste Anerkennung gesichert.

Dan. Heinsius, de doctrina et moribus Socratis, Lugd. Bat. 1627.

Fréret, observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate, eine im Jahre 1736 gelesene Abh, abgedr. in den Mémoires de l'Académie des inscriptions T. 47B, 209 ff. (Bekämpft die alte, unkritische Ansicht von den Sophisten als Anstiftern der Anklage und Verurtheilung des Sokrates, und weist die politischen Gründe nach.)

Sig. Fr. Dresig, epistola de Socrate juste damnato, Lips. 1738. (Als Gegner der gesetzlich bestehenden Demokratie wurde Sokrates mit Recht verurtheilt.)

M. C. E. Kettner, Socrat. criminis majestatis accus. vind., Lips. 1738.

Joh. Luzac, oratio de Socrate cive, Lugd. Bat. 1796; vergl. lect. Atticae: de διγαμίᾳ Socratis, Lugd. Bat. 1809 (worin u. a. auch in der Abneigung der Peripatetiker gegen die Platoniker die unreine Quelle mancher ungünstigen Erzählungen über Sokrates und Sokratiker aufgezeigt wird).

Georg Wiggers, Sokrates als Mensch, Bürger und Philosoph, Rostock 1807; 2. Aufl, Neustrelitz 1811.

Ludolph Dissen, de philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita, Gött. 1812, wiederabg. in D.'s kl. Schr., ebd. 1839, S. 57—88. (Dissen giebt eine systematische Zusammenstellung der von Xenophon mitgetheilten Sokratischen Gedanken, hält aber Xenophon's Darstellung für einseitig, da derselbe seinen eigenen Nützlichkeitsstandpunkt dem Sokrates mit Unrecht beigelegt habe.)

Friedr. Schleiermacher, über den Werth des Sokrates als Philosophen, gelesen in der Berliner Akademie der Wiss. am 27. Juli 1815, abgedr. in den Abh. der philos Classe, Berlin 1818, S. 50 ff. wiederabgedr. in Schleiermacher's sämmtl. Werken III, 2, 1838, S. 287—308. (Die Idee des Wissens ist der Kernpunkt der Sokratischen Philosophie; der Beweis hierfür liegt bei der Discrepanz zwischen den Berichten der nächsten Zeugen, des zu platten Xenophon und des idealisirenden Plato, in der Verschiedenheit des Charakters der griechischen Philosophie vor und nach Sokrates: vor ihm wurden von den einzelnen Gruppen von Philosophen einzelne Disciplinen ausgebildet, sofern nicht alle ungesondert ineinander flossen; nach ihm von jeder Schule alle Disciplinen in logischer Sonderung; Sokrates selbst also muss zwar noch ohne System sein, aber das logische Princip vertreten, welches die Ausbildung vollständiger Systeme möglich macht, d. i. die Idee des Wissens.)

Ferd. Delbrück, Sokrates, Köln 1819.

[85] W. Süvern, über Aristophanes' Wolken, Berlin 1826. (Aristophanes hat nach Süvern den Sokrates mit den Sophisten verwechselt.)

Ch. A. Brandis, Grundlinien der Lehre des Sokrates. In: Rhein. Museum, 1. Jahrg., 1827, S. 118—150.

Heinr. Theod. Rötscher, Aristophanes und sein Zeitalter, Berlin 1827. (Rötscher veröffentlicht in dieser Schrift zuerst in ausführlicher und populärer Darstellung, besonders in dem Abschnitt über die „Wolken", die Hegel'sche Ansicht

über Sokrates als Vertreter des Princips der „Subjectivität" im Gegensatz zu dem Princip der „substantiellen Sittlichkeit", auf welchem der antike Staat beruhe, und über den Angriff des Aristophanes und die spätere Anklage und Verurtheilung des Sokrates als Conflict dieser beiden Principien. Die Xenophontische Darstellung gilt ihm als das unbefangenste Zeugniss der ursprünglichen Sokratischen Lehre. Vergl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 560 f.; Aesthetik III, S. 537 ff.; Vorl. über die Gesch. d. Ph., II, S. 81 ff.)

Ch. A. Brandis, über die vorgebliche Subjectivität der Sokratischen Lehre. In: Rhein. Mus II, 1828, S. 85—132. (Gegen die von Rötscher vertretene Ansicht über den Standpunkt des Sokrates und über die Treue der Xenophontischen Berichte.)

P. W. Forchhammer, die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär, Berlin 1837. (Forchhammer geht in der Anerkennung einer Berechtigung der Athener zur Verurtheilung des Sokrates bis zu einem ganz unhaltbaren Extreme fort. Doch liegt ein Verdienst in seiner speciellen Erörterung der politischen Beziehungen. Vergl. in eben jener Streitfrage Bendixen, über den tieferen Schriftsinn des revolutionären Sokrates und der gesetzlichen Athener, Husum 1838.)

C. F. Hermann, de Socratis magistris et disciplina juvenili, Marb. 1837.

Ph. Guil. van Heusde, Characterismi principum philosophorum veterum, Socratis, Platonis, Aristotelis, Amstelod. 1839. Ueber die Weltbürgerschaft des Sokrates, über Xanthippe, über die Wolken des Aristophanes, in: Verslagen en Med. der K. Akad. van W. IV, 3, 1859, s. die Referate in: Philologus XVI, S 383 f. und 566 f.

J. W. Hanne, Sokrates als Genius der Humanität, Braunschweig 1841.

C. F. Hermann, de Socratis accusatoribus, Gött. 1854.

Ernst von Lasaulx, des Sokrates Leben, Lehre und Tod, nach den Zeugnissen der Alten dargestellt, München 1857.

E. Alberti, Sokrates, ein Versuch über ihn nach den Quellen, Gött. 1869.

Die politischen Beziehungen in dem Processe des Sokrates erörtert sehr umfassend und genau G. Grote in seiner Geschichte Griechenlands, Cap. 68 (Bd. VIII, S. 551—684 im Original, Bd. IV, S. 621—696 in der Uebersetzung von Meissner).

Von den zahlreichen Vorträgen und kürzeren Abhandlungen über Sokrates nennen wir hier noch folgende: C. W. Brumbey, S. nach Diog. L., Lemgo 1800. Friedr. Aug. Carus, Sokrates, in: Ideen zur Gesch. der Philos., Leipz. 1809, S. 514 bis 555. A. Boeckh, de Socr. rerum phys. studio, Univ.-Kat., Berl. 1838. H. E. Hummel, de theologia Socr., Gott. 1839. J. D. van Hoëvell, de Socr. philosophia, Gron. 1840. A. D. Berger, Sokrates, eine pädagog. Charakteristik, Progr., Neustadt-Dresden 1841. Zeller, zur Ehrenrettung der Xanthippe, im Morgenblatt für gebildete Leser, 1850, Nr. 265 ff., wiederabg. in Zeller's Vorträgen und Abhandlungen, Leipz. 1865, S. 51—61. Hurndall, de philos. mor. Socr., Heidelb. 1853. C. M. Fleischer, de Socr. quam dicunt atopia, Progr. des Gymn. zu Cleve, 1855. Hermann Köchly Sokrates und sein Volk, akadem. Vortrag, gehalten 1855, abg. in Köchly's akadem. Vortr. und Reden, I, Zürich 1859, S 219—38; vergl. die Recension von K. Lehrs in: N. Jahrb. f. Phil. u. Päd., Bd. 79, 1859, S. 555 ff. Seibert, Sokr. und Christus, in: Päd. Arch., hrsg. v. Langhein, I., Stettin 1859, S. 291—307. L. Noack, Sokrates und die Sophisten, in: Psyche, Bd. II, 1859. G. Mehring, über Sokrat., in: Fichte's Zeitschr. f. Philos., Bd. 36, Halle 1860, S. 81—119. F. Ueberweg, über Sokrates, in: Gelzer's protest. Monatsbl. Bd. XVI, Heft 1, Juli 1860. Steffensen, ebds. Bd. XVII, Heft 2. A. Böhringer, der philos. Standpunkt des Sokrates, Gymnasialprogr., Karlsruhe 1860; über die Wolken des Aristophanes, ebds. 1863. H. Schmidt, Sokrates, Vortrag gehalten in Wittenberg, Halle 1860. W. F. Volkmann, die Lehre des Sokrates in ihrer histor. Stellung, in: Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss., V. Folge, Bd. XI, Prag 1861, S. 199—222. Bartelmann, de Socrate, Gymn.-Pr., Oldenburg 1862. Phil. Jak. Ditges, die epagogische oder inductorische Methode des Sokrates und der Begriff, G.-Pr., Köln 1864. M. Carrière, S. u. s. Stellung in der Gesch. des menschl. Geistes, in Westermann's Monatsh. 1864, No 92. Bourneville, Socrate était-il fou? réponse à M. Bully, membre de l'acad., extr. du journal de méd. mentale, juin 1864. Ch. H. Bertram, der Sokrates des Xenophon und der des Aristophanes, Gymn.-Prgr., Magdeb. 1865. Franz Dittrich, de Socr. sententia, virtutem esse scientiam, index lect. lyc. Hosiani, Braunsberg 1868. Joh. Peters, de Socrate qui est in Atticorum antiqua comoedia disputatio (Progr. d. Gymn. zu Beuthen), Leipzig 1869. E. Chaignet, vie de S., Paris 1869. P. Montée, la philos. de S., Arras 1869. H. Siebeck (s. o. § 27).

Ueber den Entwicklungsgang des Sokrates und die Beziehung von Plat. Phaed. 95e ff. auf denselben handeln: Boeckh im Sommerkat. der Berliner Univ.

1838. Krische, Forschungen, I, S. 210. Susemihl, in: Philol. XX, 1863, S. 226 ff. Ueberweg, ebend. XXI, 1864, S. 20 ff. Volquardsen, in: Rh. Mus., N. F., XIX, 1864, S. 505—520. Ueber das Sokratische Daimonion handeln: F. Lélut, du démon de Socrate, Paris 1836. Raphael Kühner in seiner Ausgabe der Memorabilien (Bibl. Graeca cur. F. Jacobs et V. Chr. F. Rost, scr. orat. ped. vol. VIII), Gotha 1841, S. 18—25, wo auch ältere Litteratur nachgewiesen wird. C. R. Volquardsen, das Dämonium des Sokrates und seine Interpreten, Kiel 1862. L. Breitenbach, in: Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen, XVII, 1863, S. 499 – 511. Chr. Cron, in der Zeitschr. Eos, südd. Zeitschr. für Philol. u. Gymnasialwesen, herausg. v. L. Urlichs, B. Stark und L. v. Jan, I, Würzburg 1864, S. 169—179. P. W. Freymüller, Progr., Motten 1864. Ferd. Friedr. Hügli, das Dämonium des Sokrates, Bern 1864.

Die Zeit der Geburt des Sokrates lässt sich aus der Zeit seines Todes und der Zahl seiner Lebensjahre bestimmen. Sokrates trank den Giftbecher im Monat Thargelion des Jahres Ol. 95, 1 (= 400—399), also im Mai oder Juni 399 v. Chr. (nach K. F. Hermann, de theoria Deliaca, im Index lect. Gott. 1846/47 am 20. Thargelion). Er war bei seiner Verurtheilung, wie er selbst bei Plat. Apol. 17 d sagt, mehr als 70 Jahre alt (*ἔτη γεγονὼς πλείω ἑβδομήκοντα*), muss also spätestens 469 oder vielmehr gewiss vor 469 geboren sein. In dem Platonischen Dialog Crito (p. 52 e) lässt Sokrates im Gefängniss die Gesetze Athens die Mahnung aussprechen: Während eines Zeitraums von 70 Jahren stand es dir frei, Sokrates, Athen zu verlassen, wenn du mit uns unzufrieden warst. Auch dies führt auf ein Alter von mehr als 70 Jahren. Also ist wohl Ol. 70, 1 oder 2 als das Geburtsjahr anzunehmen. (Vergl. Boeckh, Corpus inscript. II, S. 321 und K. F. Hermann, Plat. Philos., S. 666, Note 522). Apollodor's Angabe (bei Diog. L. II, 44), Sokrates sei Ol. 77, 4 geboren, ist demnach ungenau. Als Geburtstag wird (von Apollodor bei Diog. L. a. a. O. und von Anderen) der 6. des Monats Thargelion angegeben, und dieser Tag wurde von Platonikern, wie der 7. desselben Monats als Geburtstag Plato's, alljährlich gefeiert; schon die unmittelbare Folge dieser Tage aber und noch mehr das Zusammentreffen mit den Tagen, an welchen die Delier die Geburt der (mäeutischen) Artemis (6. Thargelion) und des Apollo (7. Thargelion) feierten, macht wahrscheinlich, dass die angegebenen Geburtstage beider Philosophen oder mindestens der des Sokrates nicht die historischen, sondern zum Behuf der Feier willkürlich angenommene seien.

Der Vater des Sokrates war Bildhauer, und auch er selbst hat sich eine Zeit lang in gleicher Weise beschäftigt; noch zur Zeit des Periegeten Pausanias (um 150 nach Chr.) existirte ein von Sokrates verfertigtes (wenigstens für Sokratisch geltendes) Werk, bekleidete Charitinnen, die am Eingang zur Akropolis aufgestellt waren. Der Mutter lässt ihn Plato gedenken Theaet. p. 149 a, wo er sich nennt: *υἱὸς μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης*, und von sich
87 selbst aussagt, dass auch er die Kunst derselben, die Entbindungskunst, übe, indem er die Gedanken seiner Mitunterredner an's Tageslicht hervorlocke und ihre Echtheit und Haltbarkeit prüfe. Sokrates erhielt die in Athen gesetzlich vorgeschriebene Jugendbildung (Plat. Crito 50 d) und machte sich auch mit der Geometrie und Astronomie bekannt (Xen. Mem. IV, 7). Dass er den Anaxagoras oder auch den Archelaus „gehört" habe, berichten nur unzuverlässige Zeugen; Plato führt (Phaedo 97 f.) seine Bekanntschaft mit den Sätzen des Anaxagoras auf die Lectüre der Schrift desselben zurück. Auch mit anderen naturphilosophischen Lehren war Sokrates bekannt (Mem. I, 1, 14; IV, 7, 6), obschon er sie nicht billigte; er las prüfend (nach Xen. Mem. I, 6, 14; vergl. IV, 2, 1 u. 8) Schriften der alten Weisen (*τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι, καὶ ἄν τι ὁρῶμεν ἀγαθόν, ἐκλεγόμεθα*). Die von Plato erwähnte Zusammenkunft mit Parmenides ist wohl für geschichtlich zu halten (s. o. § 19). Einen wesent-

lichen Einfluss übten auf seine philosophische Bildung auch die Sophisten, deren Vorträge er zuweilen hörte und mit denen er oft verhandelte, an die er auch nicht selten Andere wies (Plat. Theaet. 151b). Er nennt sich bei Plato mitunter (Protagoras 341a; vergl. Meno 96d; Charmides 163d; Cratyl. 384d; Hipp. maj. 282c) einen Schüler des Prodikus, jedoch nicht ohne eine leise Ironie, die sich namentlich gegen dessen subtile Wortunterscheidungen kehrt. Ein Platonisches Zeugniss über den Bildungsgang des Sokrates dürfen wir an der Stelle Phaedo p. 95 ff. im Wesentlichen finden, obschon die Platonische Auffassung und Darstellung des Sokrates hier, wie überall, durch die nicht Sokratische, sondern erst Platonische Ideenlehre mitbedingt ist (s. Boeckh im Sommer-Katalog der Univ,, Berlin 1838, ferner meine Plat. Untersuchungen, Wien 1861, S. 92–94 und die späteren, oben, S. 89, angeführten, den Entwicklungsgang des Sokrates betreffenden Abhandlungen); denn Plato überträgt aus seinem Gedankenkreise nur solches auf Sokrates, was (wie die Ideenlehre und das Staatsideal) in der Consequenz des eigenen Denkens des historischen Sokrates lag; er kann nicht seinen Bildungsgang (der zudem nachweislich ein anderer, als der an jener Stelle geschilderte, war) dem Sokrates als dessen eigenen beigelegt haben.

Sokrates hat sich (nach Pl. Apol. 28e) an drei Feldzügen betheiligt: nach Potidaea (zwischen 432 und 429, vgl. Pl. Sympos. 219e und Charm. init.), Delium (424, vgl. Symp. 221a, Lach. 181a) und Amphipolis (422). Seinen gesetzestreuen Sinn bewährte er unter Demokraten und Oligarchen (Apol. p. 32) und zuletzt durch Verschmähung der Flucht (Pl. Crito p. 44 sqq.). Im Uebrigen hielt Sokrates von der Politik sich fern; er fand seinen Beruf nur in der mittelst seiner Dialektik geübten Einwirkung auf die sittliche Einsicht und das sittliche Verhalten der Einzelnen, überzeugt, dass diese Wirksamkeit für ihn selbst und für seine Mitbürger die erspriesslichste sei (Pl. Apol. p. 29 sqq.)

In den Schriften der Sokratiker erscheint Sokrates fast immer nur als ein schon bejahrter Mann, wie sie selbst ihn gekannt hatten. Bei der Schilderung desselben bildet den Grundzug die durchgängige Discrepanz zwischen dem Innern und Aeussern, die dem an Harmonie gewöhnten Hellenen ein ἄτοπον war, die Aehnlichkeit mit den Silenen und Satyrn in der persönlichen Erscheinung und die Schlichtheit des Ausdrucks in den Gesprächen, bei der reinsten Gediegenheit seines sittlichen Charakters, der vollsten Selbstbeherrschung in Genuss und Entbehrung und der Meisterschaft in philosophischer Unterredung (Xen. Mem. IV, 4, 5; IV, 8, 11 u. ö.; Sympos. IV, 19; V, 5; Plat. Symp. p. 215; 221).

88 In der Darstellung des Lebensbildes des Sokrates kommen die beiden Hauptzeugen, Xenophon und Plato, wesentlich mit einander überein, obschon die Platonische Zeichnung durchgehends die feinere ist. Was die Lehre betrifft, so ist zunächst unzweifelhaft, dass Plato in seinen Dialogen vorwiegend seine eigenen Gedanken durch den Mund des Sokrates vorträgt; aber in gewissem Sinne können uns seine Dialoge dennoch als Quellen der Kenntniss der Sokratik dienen, sofern das Fundament der Philosophie Plato's in der des Sokrates liegt und eine Unterscheidung beider Elemente im Allgemeinen wohl möglich, wenn gleich nicht überall im Einzelnen durchführbar ist; Plato hat Sorge getragen, sich auch inmitten der Idealisirung doch nicht allzuweit von der historischen Wahrheit zu entfernen, bleibt ihr in einzelnen seiner Schriften (Apologia, Crito, zum Theil auch im Protag., Laches etc.) ganz nahe, und legt in anderen solche Lehren, die dem Sokrates fremdartig waren (wie die Naturphilosophie im Tim.) anderen Philosophen in den Mund. Xenophon hat in den Memor. und im Sympos. (die sog. Xenoph. Apologie ist unecht) zwar auch nicht im rein historischen, sondern im apologetischen Sinne geschrieben; aber die ehrenhafte Vertheidigung erheischt die volle

historische Treue, und wir dürfen diese Absicht bei Xenophon durchaus voraussetzen, jedoch wohl nicht in eben so vollem Maasse die Befähigung zu einer ganz reinen und allseitigen Auffassung und Wiedergabe der Sokratischen Philosophie: Xenophon scheint die ihm selbst natürliche Beziehung alles wissenschaftlichen Strebens auf das praktische Interesse zu unbedingt dem Sokrates beizumessen nnd die Sokratische Dialektik etwas zu sehr hinter die Moral zurücktreten zu lassen. Sehr werthvoll sind die kurzen, aber rein historisch gehaltenen und gerade die Hauptpnnkte betreffenden Aussagen des Aristoteles über die philosophische Richtung des Sokrates.

In der Aristotelischen Metaphysik (XIII, 4) wird gesagt, Sokrates habe das (vom Einzelnen aus zur Begriffsbestimmung gelangende) inductive und definitorische Verfahren aufgebracht (*τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*). Als das Forschungsgebiet, auf welchem Sokrates diese Methode zur Anwendung gebracht habe, bezeichnet Aristoteles Metaph. I, 6 das ethische. Die Fnndameutalanschaunng des Sokrates war nach Aristoteles die untrennbare Einheit der theoretischen Einsicht und praktischen Tüchtigkeit auf dem ethischen Gebiete. Arist. Eth. Nicom. VI, 13: *Σωκράτης φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς· . . . λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι· ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας* Diese Augaben finden sich in den Darstellungen des Xenopcon und des Plato durchaus bestätigt; nnr scheint Aristoteles den Ausdruck noch geschärft zn haben. Als Beispiel der Sokratischen Induction mag hier etwa Xenoph. Mem. III, 3, 9 dienen: *ἐκεῖνο μὲν δήπου οἶσθα, ὅτι ἐν παντὶ πράγματι οἱ ἄνθρωποι τούτοις μάλιστα ἐθέλουσι πείθεσθαι, οὓς ἂν ἡγῶνται βελτίστους εἶναι· καὶ γὰρ ἐν νόσῳ ὃν ἂν ἡγῶνται ἰατρικώτατον εἶναι, τούτῳ μάλιστα πείθονται, καὶ ἐν πλοίῳ οἱ πλέοντες ὃν ἂν κυβερνητικώτατον, καὶ ἐν γεωργίᾳ ὃν ἂν γεωργικώτατον*, wonach dann, wenn der allgemeine Satz inductiv gewonnen ist, auf einen neuen Specialfall die Anwendung (syllogistisch) gemacht zu werden pflegt, so dass das Ganze einen Analogieschlnss bildet: *οὐκοῦν εἰκὸς καὶ ἐν ἱππικῇ ὃς ἂν μάλιστα εἰδὼς φαίνηται ἃ δεῖ ποιεῖν, τούτῳ μάλιστα ἐθέλειν τοὺς ἄλλους πείθεσθαι.* Ganz gleicher Art ist in Plato's Dialog Gorgias (p. 460) folgender Inductionsschluss: *ὁ τὰ τεκτονικὰ μεμαθηκὼς τεκτονικός, . . . ὁ τὰ μουσικὰ μουσικός, . . . ὁ τὰ ἰατρικὰ ἰατρικός*, also überhaupt *ὁ μεμαθηκὼς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν οἷον ἕκαστον ἡ ἐπιστήμη ἀπεργάζεται*, wonach dann von dem indnctiv gewonnenen allgemeinen Satze (syllogistisch) die Anwendung gemacht wird: *οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος;* Das definitorische Verfahren bezeugt Xenoph. Memorab. I, 1, 16: *αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἂν ἀεὶ διελέγετο, σκοπῶν, τί εὐσεβές, τί ἀσεβές· τί καλόν, τί αἰσχρόν· τί δίκαιον, τί ἄδικον· τί σωφροσύνη, τί μανία· τί ἀνδρεία, τί δειλία· τί πόλις, τί πολιτικός· τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς κἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκλῆσθαι.* Ibid. IV, 6, 1: *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ' ἔληγεν.* Bei Plato (Phaedrus p. 265) erklärt Sokrates die Definitionen und Eintheilungen zu lieben; doch ist das Ausgehen auf Eintheilungen mehr Platonisch, als Sokratisch. Für die ethische Fundamentalanschauung des Sokrates zeugt der Satz Xenoph. Memorab. III, 9, 4 f.: *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν· . . . πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ οἴονται συμφορώτατα αὑτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν. Νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι. Ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι... καὶ οὔτ' ἂν τοὺς ταῦτα (τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ) εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν.* Die Tugend ist lehrbar; alle Tugend ist in Wahrheit nur Eine; Niemand ist freiwillig (sondern nur aus Unwissenheit) böse (Xen. Memorab. III, 9; IV, 6; cf. Sympos. II, 12; Plat. Apol. 25e, Protag.

329 ff., 352). Das Gute (ἀγαθόν) ist mit dem Schönen (καλόν) und Zuträglichen (ὠφέλιμον, χρήσιμον) identisch (Xen. Memor. IV, 6, 8 und 9; Plat. Protag. 333d; 353e ff.). Besser, als das zufällige Glück (εὐτυχία), ist ein Rechthandeln, das auf Einsicht und Uebung beruht (εὐπραξία, Mem. III, 9, 14). Die Selbsterkenntniss, die Erfüllung der Forderung des delphischen Apollo: γνῶθι σαυτόν, ist die Bedingung praktischer Tüchtigkeit (Memor. IV, 2, 24). Aeussere Güter fördern nicht. Die höchste Lust, um deren willen wir niederer Lüste uns standhaft enthalten sollen, liegt in dem Bewusstsein, selbst besser zu werden und Freunde zu haben, die im Verkehr mit uns besser werden (Memor. I, 6, 9). Nichts zu bedürfen ist göttlich; möglichst wenig zu bedürfen, kommt der göttlichen Vollkommenheit am nächsten (Xen. Mem. I, 6, 10). Im Wesentlichen richtig bezeichnet Cicero's bekannter Ausspruch (Acad. post. I, 4, 15; Tusc. V, 4, 10; vergl. Diog. L. II, 21), dass Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen, in die Städte und Häuser eingeführt und genöthigt habe, über das Leben und die Sitten und die Güter und Uebel zu forschen, den Fortgang von der kosmologischen Naturphilosophie der Frühern zu anthropologischer Ethik. Sokrates besass aber nicht ein fertiges System ethischer Lehren, sondern nur den lebendigen Trieb der Forschung, und konnte desshalb naturgemäss auch nur in der Unterredung mit Andern zu bestimmten ethischen Sätzen gelangen. So war seine Kunst die geistige Mäeutik (wie Plato Theaet. p. 140 dieselbe bezeichnet): er lockt Gedanken aus dem Geiste des Mitunterredners hervor und unterwirft dieselben der Prüfung. An sein eingestandenes Nichtwissen, welches doch, auf dem strengen Bewusstsein von dem Wesen des wahren Wissens beruhend, höher stand, als das vermeintliche Wissen der Mitunterredner, knüpft sich die Sokratische Ironie (εἰρωνεία), die scheinbare Anerkennung, die der überlegenen Einsicht und Weisheit des Andern so lange gezollt wird, bis dieselbe bei der dialektischen Prüfung, die das behauptete Allgemeine an feststehendem Einzelnem misst, sich in ihr Nichts auflöst. In dieser Weise übte Sokrates den nach seiner Ueberzeugung von dem delphischen Gotte durch den von Chaerephon provocirten Orakelspruch, dass er der Weiseste sei, ihm auferlegten Beruf der Menschenprüfung (ἐξέτασις, Plat. Apol. p. 20 ff.). Vorzugsweise lehte er der Jugendbildung, indem er den ἔρως, an das sinnliche Element anknüpfend, zur Seelenleitung und gemeinsamen Gedankenentwickelung veredelte.

89

Dass dem Einsichtigen (ἐπιστάμενος), der das Wissen besitze, die Herrschaft gebühre, ist der politische Grundgedanke des Sokrates (Xenoph. Memorab. III, 9, 10; vgl. III, 4, 6; III, 6, 14). Der gute Herrscher muss gleichsam der Hirt der Beherrschten (ποιμὴν λαῶν nach Homer) sein; seine Tugend ist, diese glücklich zu machen (τὸ εὐδαίμονας ποιεῖν ὧν ἂν ἡγῆται, Memorab. III, 2, 4; vergl. I, 2, 32). Sokrates tadelte die Ernennung von Beamten durch Volkswahl und Loos (Memorab. I, 2, 9; III, 9, 10).

In der logisch-strengen Reflexion über moralische Fragen, in dem Suchen und Zweifeln, in der dialektischen Vernichtung des Scheinwissens und Leitung zu echtem Wissen liegt die eigenthümliche philosophische Bedeutung des Sokrates. Da aber die Reflexion ihrer Natur nach auf das Allgemeine geht, und das Handeln doch in jedem bestimmten Falle auf Einzelnes, so bedarf es zum Behuf praktischer Tüchtigkeit neben der Reflexion noch des praktischen Blickes oder Tactes, der auch den sittlichen Tact involvirt, ohne jedoch ausschliesslich oder auch nur vorwiegend sittlicher Tact zu sein; er geht vorwiegend auf den zu erwartenden günstigen oder ungünstigen Erfolg. Sokrates erkannte die Reflexion als des Menschen eigene Aufgabe; jene unmittelbare, der Gründe sich nicht bewusste Ueberzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser

Handlungen aber führte er, ohne sie psychologisch zu zergliedern, indem er sich ihrer als eines Zeichens, das ihn recht leite, bewusst war, mit frommem Sinne auf die Gottheit zurück. Diese göttliche Leitung ist das, was er als sein *δαιμόνιον* bezeichnet. In der Plat. Apologie (p. 31d) sagt Sokrates: dass ich nicht öffentlich auftrete, geschieht darum, *ὅτι μοι θεῖόν τι καί δαιμόνιον γίγνεται*, und erläutert dies so, von Jugend an habe er immer eine Stimme vernommen, die jedoch jedesmal nur warne, nicht antreibe. Eben diese Stimme nennt er im Phaedrus *τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον*. Nach Xen. Memor. IV, 8, 5 trat dieses *δαιμόνιον* ihm warnend entgegen, als er im Voraus auf die Vertheidigungsrede vor Gericht zu sinnen beabsichtigte (sein praktischer Tact sagte ihm, dass eine reine Hingabe an den Ernst des Momentes würdiger und zuträglicher sei, als eine diese Hingabe beeinträchtigende rhetorische Vorbereitung). Weniger genau heisst es bei Xenophon mitunter, durch das *δαιμόνιον* werde dem Sokrates angezeigt: *ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή* (Mem. I, 4, 15; IV, 3, 12). Die Macht, von welcher diese innere Stimme ausgeht, ist *ὁ θεός* (Mem. IV, 8, 6) oder *οἱ θεοί* (Mem. I, 4, 15; IV, 3, 12), dieselben Götter, welche auch durch die Orakel zu den Menschen reden. 90

Den Götterglauben begründet Sokrates teleologisch aus dem Bau der Organismen, deren Theile den Bedürfnissen des Ganzen dienen, gestützt auf den allgemeinen Satz: *πρέπει μὲν τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γιγνόμενα γνώμης ἔργα εἶναι* (Memor. I, 4, 4 ff.; IV, 3, 3 ff.). Die in dem All waltende *φρόνησις* bestimmt Alles nach ihrem Wohlgefallen. Sie steht neben den übrigen Göttern als der Lenker des Ganzen: *ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων*. Die Götter sind gleich der menschlichen Seele unsichtbar, geben aber ihr Dasein unverkennbar durch ihre Wirkungen kund (Memor. IV, 3, 13).

Aristophanes legt in den „Wolken" (welche 423 vor Chr. aufgeführt wurden) dem Sokrates ausser solchen Charakterzügen und Lehren, die ihm in Wirklichkeit angehörten, auch Anaxagoreische Lehren und sophistische Tendenzen bei. Die Möglichkeit dieser Missdeutung (oder, wenn man will, dieser poetischen Licenz) war von Seiten des Sokrates nicht nur darin begründet, dass er als Philosoph gegen das Volksbewusstsein überhaupt in einem gewissen Gegensatze stand und dass die Anaxagoreische Gotteslehre nicht ohne tiefen Einfluss auf ihn geblieben war, sondern auch insbesondere noch darin, dass er als ein auf das Subject reflectirender und dieser Reflexion das Handeln unterwerfender Philosoph mit den Sophisten auf dem gleichen allgemeinen Boden sich bewegte und nur specifisch durch die Richtung seines Philosophirens sich von ihnen unterschied; von Seiten des Aristophanes aber darin, dass er als nicht philosophirender Dichter und (soweit es ihm Ernst damit ist) antisophistischer Ethiker und altbürgerlich patriotischer Politiker die Bedeutung der specifischen Differenzen innerhalb der Philosophie bei seiner Ueberzeugung von der Verkehrtheit und Gefährlichkeit aller Philosophie kaum seiner Aufmerksamkeit würdigte, geschweige denn deren Wesentlichkeit zu erkennen vermochte.

Die gleiche Ansicht über Sokrates, die wir bei Aristophanes finden, scheinen auch die Ankläger gehegt zu haben. Meletus wird im Dialog Euthyphro (p. 2b) als ein junger, wenig bekannter, dem Sokrates persönlich ganz fernstehender Mann bezeichnet, und in der Platonischen Apologie heisst es von ihm, er habe die Anklage eingebracht, verletzt durch den Sokratischen Nachweis des Nichtwissens der Dichter von dem Wesen ihrer Kunst, *ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος* (Apol. p. 23e); vielleicht war er ein Sohn des Dichters Meletus, den Aristophanes in den „Fröschen" (v. 1302) erwähnt. Anytus, ein reicher Lederhändler, war ein einflussreicher Demagog, der unter der Herrschaft der Dreissig geflohen und an der Seite Thrasybuls kämpfend zurückgekehrt war; Sokrates sagt in der Apo-

logie (a. a. O.), er habe an der Klage sich betheiligt *ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν ἀχθόμενος*, und im Meno (p. 94e) wird angedeutet, er habe dem Sokrates die herabsetzenden Urtheile über die atheniensischen Staatsmänner verübelt; nach der pseudo-Xenophontischen Apologie (29 f.) zürnte er dem Sokrates, weil dieser seinen Sohn zu etwas Besserem, als dem Lederhandel, bestimmt glaubte und dem Vater gerathen hatte, ihm eine höhere Bildung zu Theil werden zu lassen. Lykon zürnte (Plat. Apol. a. a. O.) *ὑπὲρ τῶν ῥητόρων*. Die Anklage 91 lautet (Apol. p. 24; Xen. Mem. I, 1; Favorin bei Diog. L. II, 40): *τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος, ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα· θάνατος.* Die stehenden Vorwürfe gegen die Philosophen überhaupt wurden ohne eine eingehende Untersuchung der eigenthümlichen Richtung des Sokrates auch gegen ihn gekehrt (Apol. 23d). Die Anschuldigungen, welche Xenophon. Mem. I, c. 2 mit den Worten *ἔφη ὁ κατήγορος* anführt und bekämpft, sind von Xenophon wohl zunächst aus der um das Jahr 393 zur Rechtfertigung der im Jahr 399 erfolgten Verurtheilung des Sokrates von dem Rhetor Polykrates verfassten Anklageschrift entnommen worden und scheinen zum Theil von diesem zuerst und nicht sämmtlich bereits von den Memorab. I, 1, 1 erwähnten Anklägern (*οἱ γραψάμενοι*) vorgebracht worden zu sein (wie Cobet, Novae Lectiones, Lugd. Bat. 1858, S. 662—682 nachweist, indem er sich stützt auf die Vergleichung von Mem. I, 2, 12 mit Isokr. Lob des Busiris 5, nach welcher Stelle Polykrates **zuerst** ausgesprochen hat, dass Alcibiades durch Sokrates erzogen worden sei, von Memorab. I, 2, 58 mit Schol. ad Arist. orat. vol. III, p. 408 Dind., wonach Polykrates dem Sokrates die antidemokratische Benutzung der Stelle Hom. Il. II, 188 ff. vorgeworfen hat, ferner auf die Unwahrscheinlichkeit, dass in einer durch Anytus, den Freund des Alcibiades, vertretenen Anklage Sokrates wegen seines Einflusses auf Alcibiades für strafwürdig erklärt worden sei, und auf den das Nichtvorhandensein dieses Anklagepunktes voraussetzenden Charakter der von Plato wahrscheinlich im Wesentlichen treu überlieferten Vertheidigungsrede des Sokrates; dass Xenophon in den Memorabilien nicht ausschliesslich durch Polykrates vorgebrachte Anschuldigungen zu widerlegen suche, und insbesondere in I, 4 Andere im Auge habe, bemerkt allerdings mit Recht B. Büchsenschütz im Philol. XXII, 1865, S. 691—695; die Beziehung des Ausdrucks *ὁ κατήγορος* Mem. I, 2 auf Meletos vertheidigt Ludw. Breitenbach in: N. J. f. Ph. u. Päd. 99, 1869, S. 801—815). Das Verhalten des Sokrates schildert Plato im Wesentlichen mit historischer Treue in der Apol., im Crito und in den ersten und letzten Partien des Phaedo. Die Parrhesie des Sokrates erschien den Richtern als Uebermuth. Seine philosophische Reflexion erschien als Verletzung der sittlich-religiösen Grundlagen des atheniensischen Staates, denen die wiederhergestellte Demokratie zu neuer Geltung zu verhelfen bemüht war. Der frühere Umgang des Sokrates mit Männern, die für volksfeindlich galten, besonders mit dem verhassten Kritias (s. Aeschines adv. Timarch. § 71) machte misstrauisch gegen seine Tendenzen. Dennoch erfolgte die Verurtheilung nur mit dem Uebergewicht weniger Stimmen (er wäre nach Apol. p. 36a freigesprochen worden, wenn nur drei oder nach anderer Lesart dreissig Stimmen anders gefallen wären, so dass ihn von etwa 500—501 Richtern entweder 253 oder 280 verurtheilt, 247—248 oder 220—221 unschuldig befunden haben müssen). Da er aber nach der Verurtheilung sich selbst nicht durch eine Gegenschätzung schuldig bekennen wollte, sondern sich als Wohlthäter der Stadt der Speisung im Prytaneum für würdig erklärte, und sich zuletzt nur auf Zureden seiner Freunde zu einer Geldbusse von 30 Minen verstand, so wurde er (nach Diog. L. II, 42) von einer noch um 80 Stimmen

höheren Majorität zum Tode verurtheilt. Die Vollstreckung des Urtheils musste, weil gerade Tags zuvor das heilige Festschiff nach Delos gesandt worden war, um 30 Tage, bis zu dessen Rückkehr, verschoben werden. Sokrates verschmähte die durch Krito ihm möglich gemachte Flucht als ungesetzlich. Er trank im Gefängniss, umgeben von seinen Schülern und Freunden, mit vollkommener Festigkeit und Seelenruhe den Giftbecher, voll der Zuversicht, dass der Tod, der seine Ueberzeugungstreue bewährte, für ihn und sein Werk das Zuträglichste sei.

Die Athener sollen bald hernach Reue über die Verurtheilung empfunden haben. Doch scheint ein allgemeinerer Umschwung der Ansicht zu Gunsten des Sokrates erst in Folge der Wirksamkeit seiner Schüler eingetreten zu sein. Dass die Ankläger theils verbannt, theils getödtet worden seien, wie Spätere erzählen (Diodor XIV, 37; Plut. de invid. c. 6; Diog. L. II, 43; VI, 9 f.), ist wohl nur eine Fabel, die sich jedoch an die Thatsache anzulehnen scheint, dass Anytus (vielleicht aus politischen Motiven verbannt) nicht in Athen, sondern in Heraklea am Pontus gestorben ist, wo noch in späteren Jahrhunderten sein Grabmal gezeigt wurde.

§ 34. Durch das von Sokrates gewonnene Princip des Wissens und der Tugend war seinen Nachfolgern die Aufgabe vorgezeichnet, die philosophischen Doctrinen Dialektik und Ethik auszubilden. Von 92 seinen unmittelbaren Schülern (sofern dieselben philosophische Bedeutung haben), wenden sich die meisten als „einseitige Sokratiker" vorwiegend der einen oder andern Seite dieser Aufgabe zu, indem namentlich die Megarische oder eristische Schule des Euklides und die Elische des Phaedo fast nur die dialektischen Untersuchungen, die cynische Schule des Antisthenes und die hedonische oder Cyrenaische des Aristippus dagegen vorwiegend die ethischen Aufgaben in verschiedenem Sinne behandeln, und zwar mit Anknüpfung an bestimmte einzelne Richtungen der vorsokratischen Philosophie. Die verschiedenen Seiten des Sokratischen Geistes aber und zugleich die sämmtlichen berechtigten Elemente der früheren Standpunkte hat zu der Einheit eines umfassenden Systemes Plato fortbildend zusammengefasst.

Die (unechten) Briefe von Sokrates und Sokratikern hat J. C. Orelli in: Scr. epistolographi, Lpz. 1815, edirt. A. Döring, cur Socratici a Socratis philosophia longius recesserint, Parthenop. 1816. K. F. Hermann, die philosophische Stellung der älteren Sokratiker und ihrer Schulen. In dessen: Ges. Abhandlungen, Göttingen 1849, S. 227–255. Ueber den Sokratiker Aeschines handelt K. F. Hermann (de Aeschinis Socratici reliquiis disp. acad., Gott. 1850). Xenophon's Memorabilien haben Raph. Kühner, L. Breitenbach, Max Seyffert u. A. edirt. Ueber Xenophon handeln: A. Boeckh, de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur, Berol. 1811. Niebuhr, kl. Schriften, Bd. I, S. 467 ff. F. Delbrück, Xenophon, Bonn 1829. Hirschig, de disciplinae Socraticae in vitam et mores antiquorum vi et efficacitate, in Xenophontis decem mille Graecos ex Asia salvos in patriam reducentis exemplo manifesta, in: Symbolae litt. III, Amstelod. 1839. J. D. van Hoëvell, de Xenophontis philosophia, Groning. 1840. J. H. Lindemann, die sittl.-rel. Lebensansicht des Xen., G.-Pr., Conitz 1843; die sittl.-rel. Weltanschauung des Herodot, Thucydides und Xen., Pr., Berlin 1852. P. Werner, Xen. de rebus publ. sentent., Breslau 1851. W. Engel, Xen. polit. Stellung und Wirksamkeit, G.-Gr., Stargard 1853. A. Garnier, histoire de la morale: Xenophon, Paris 1857. Vgl. auch Abhand-

lungen, wie von A. Hug (Philol. VII, 1852, S. 638—695), K. F. Hermann (Philol. VIII, 337 ff.) und Georg Ferd Rettig (Univ.-Pr., Bern 1864) über das gegenseitige Verhältniss des Xenophontischen und des Platon. Symposiums, ferner Arn. Hug, die Unechtheit der dem Xenophon zugeschriebenen Apologie des Sokrates, in: Herm. Köchly, akad. Vortr. u. Reden, Zürich 1859, S. 430—439. H. Henkel, Xenophon und Isokrates, Progr., Salzwedel 1866 (vgl. P. Sanneg, de schola Isokratea, diss. Hal. 1867). A. Nicolai, X.'s Cyrop. u. s. Ans. vom Staate, Progr., Bernburg 1867. O. Fabricius, zur religiösen Anschauungsweise des Xenophon, Pr. des Altst. Gymn. zu Königsberg in Pr. 1870.

Xenophon, geb. um 444 v. Chr. (nach Cobet's Annahme erst um 430), gest. um 354, gehört zu den älteren Schülern des Sokrates. Seine Kyrupädie, vielleicht erst nach Xenophons Zurückberufung aus der Verbannung (369) verfasst, ist ein philosophischer Staatsroman, der den Sokratischen Grundgedanken, dass der Einsichtige als der Tüchtige zur Herrschaft berufen und allein wahrhaft befähigt sei, veranschaulicht; mit Recht sagt K. Hildenbrand (Gesch. u. Syst. der Rechts- und Staatsphilos. Bd. I, S. 247), das philosophische Thema der Kyrupädie sei die Darstellung der siegreichen Gewalt, welche das wahre Wissen auf dem Gebiete des politischen Lebens im Conflicte mit jeder desselben entbehrenden Macht gewähre. Cyrop. I, 1, 3: *οὔτε τῶν ἀδυνάτων, οὔτε τῶν χαλεπῶν ἔργων (ἐστὶ) τὸ ἀνθρώπων ἄρχειν, ἄν τις ἐπισταμένως τοῦτο πράττῃ.* Freilich ist der Einsichtige des Xenophon thatsächlich (nach dem richtigen Urtheil des Erasmus, vgl. Hildenbrand a. a. O. S. 249) „mehr ein kluger und feinberechnender Politiker, als ein wahrhaft weiser und gerechter Herrscher". Xenophon fordert im Sokratischen Sinne von dem Herrscher das Zweifache, dass er selbst besser sei, als die ihm Untergebenen, und dass er dafür Sorge trage, dass diese so tüchtig, wie möglich, werden. Der rechte Herrscher ist der Vater und Hirt seines Volks; er macht seine Unterthanen glücklich und findet freiwilligen Gehorsam. Xenophon und Aeschines sind kaum den Vertretern einer eigenthümlichen philosophischen Richtung zuzurechnen, sondern gehören vielmehr zu den Männern, die, mit inniger Verehrung an Sokrates hangend, durch den Umgang mit ihm zur Kalokagathie zu gelangen strebten. Ihre Darstellungen des Sokrates stehen der historischen Wirklichkeit weitaus näher, als die Platonischen. Besonders wird (von dem Rhetor Aristides u. A.) diese Treue den Dialogen des Aeschines (die nicht auf uns gekommen sind) zugeschrieben, so dass die Sage entstand, er habe mehrere von Sokrates selbst verfasste Dialoge für die seinigen ausgegeben (Diog. L. II, 60). Es scheint, dass Plato zuweilen (z. B. im Symposion) Xenophontische und vielleicht (z. B. im Protagoras) dem Aeschines (dessen „Kallias" nach Athen. V, 220 eine Plato's „Prot." ähnliche Scenerie enthielt) oder dem Aristippus oder anderen Sokratikern angehörende Darstellungen idealisirend umgebildet hat (vgl. Theopomp. bei Athen. XI, 508) Die sieben für echt gehaltenen Dialoge des Aeschines, die einen rein Sokratischen Charakter an sich tragen (*τὸ Σωκρατικὸν ἦθος ἀπομεμαγμένοι*) waren betitelt (nach Diog. L. II, 61): Miltiades, Kallias, Axiochus, Aspasia, Alcibiades, Telauges, Rhinon. Politiker, wie Kritias und Alkibiades, suchten durch den Verkehr mit Sokrates ihren Blick zu erweitern und an dialektischer Ausbildung zu gewinnen, ohne sich dauernd seiner sittlichen Einwirkung zu unterwerfen. Auch der Redner Isokrates (436—338) hat in seiner Jugend dem Sokratischen Kreise angehört, war aber in der Redekunst ein Schüler des Gorgias und auch des Prodikus. Isokrates behauptet, dass alle seine Reden auf Tugend und Gerechtigkeit abzwecken (Antid. § 67), setzt aber das Motiv der Gerechtigkeit in den davon seitens der Götter und Menschen zu erwartenden Lohn und bekämpft ausdrücklich (Panath. 117) die Platonische Lehre, dass Unrecht thun ein grösseres Uebel sei, als Unrecht leiden. Nach dem Vorgange des Gorgias mahnte Isokrates die

Griechen zum gemeinsamen Kampfe gegen die Barbaren, da ihnen die Herrschaft 93 gebühre. Wenige aus der grossen Zahl der Genossen des Sokrates haben sich die Entwicklung seiner philosophischen Gedanken zur Lebensaufgabe gesetzt.

Der Ausdruck „einseitige Sokratiker" ist nicht so zu verstehen, als hätten diese Männer gewisse Seiten des Sokratischen Philosophirens nur reproducirt; sie sind vielmehr, jeder auf einem bestimmten Gebiete und in einer bestimmten Richtung, als Fortbildner anzuerkennen, und auch ihre Wiederaufnahme früherer Philosopheme ist vielmehr eine aneignende Umbildung derselben, als eine blosse Combination mit Sokratischen Lehren. In dem gleichen Verhältniss steht Plato zu dem Ganzen der Sokratischen und vorsokratischen Gedankenbildung. Während von den übrigen Genossen Cicero's Ausspruch gilt (de orat. III, 16, 61): „ex illius (Socratis) variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehendit", vereinigte Plato in sich die verschiedenen Momente und gleichsam die prismatisch gebrochenen Strahlen des Sokratischen Geistes zu einer neuen, höheren und reicheren Einheit.

§ 35. Euklides von Megara combinirt das ethische Princip des Sokrates mit der Eleatischen Theorie von dem Einen, das allein wahrhaft sei. Er lehrt: das Gute ist eins, wiewohl es mit vielen Namen benannt wird, bald Einsicht, bald Gott, bald Vernunft. Das dem Guten Entgegengesetzte ist ein Nichtseiendes. Das Gute bleibt stets unwandelbar sich selbst gleich. Die Annahme, dass Euklides unbeschadet der Einheit des Guten oder Seienden und der Einheit der Tugend auch eine Mehrheit unveränderlicher Wesen angenommen habe, ist sehr unwahrscheinlich. Die Beweisführung des Euklides war gleich der des Zeno die indirecte.

Unter den Nachfolgern des Euklides sind besonders Eubulides der Milesier und Alexinus durch die Erfindung der Fangschlüsse: der Lügner, der Verhüllte, der Kornhaufe, der Gehörnte, der Kahlkopf, ferner Diodorus Kronus durch neue Argumentationen gegen die Bewegung, wie auch durch die Behauptung, dass nur das Nothwendige wirklich und nur das Wirkliche möglich sei, und des Diodorus Schüler, der Dialektiker Philo (ein Freund des Zeno von Cittium) bekannt geworden. Stilpo aus Megara combinirt die Megarische Philosophie mit der cynischen. Er polemisirt gegen die Ideenlehre. Ihm wird die dialektische Lehre zugeschrieben, dass ein Jegliches nur von sich selbst ausgesagt werden dürfe, und die ethische Lehre, dass der Weise über den Schmerz erhaben sei.

Ueber die Megariker handeln: Georg Ludw. Spalding, Vindiciae philos. Megaricorum, Berol. 1793. Ferd. Deycks, de Megaricorum doctrina, Bonn 1827. Heinr. Ritter, Bemerkungen über die Philos. der Megarischen Schule, in: Rhein. Mus. f. Philol. II, 1828, S. 295 ff. Henne, école de Mégare, Paris 1843. Mallet, histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie, Paris 1845. Hartenstein, über die Bedeutung der Megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme, in: Verhandl. der sächs. Gesellsch. der Wiss., 1848, S. 190 ff. Prantl, Gesch. der Logik; I, S. 33 ff.

Euklides der Megariker (nicht zu verwechseln mit dem Mathematiker Euklides, der um mehr als hundert Jahre später unter den beiden ersten Ptolemäern zu Alexandria gelebt und gelehrt hat) soll nach Gell. Noct. Att. VI, 10 zu der Zeit, als die Athener den Megarensern bei Todesstrafe das Betreten ihrer Stadt untersagt hatten, um des Umgangs mit Sokrates willen gewagt haben, oft in der Abenddämmerung nach Athen zu kommen. Da nun jenes Verbot in Ol. 87, 1 fällt, so muss Euklid, wenn die Erzählung historisch ist, zu den ältesten Schülern des Sokrates gehört haben. Bei dem Tode des Sokrates war er zugegen (Phaedo p. 59 c), und zu ihm sollen sich gleich hernach die meisten Sokratiker begeben haben, vielleicht um nicht auch ihrerseits dem Hasse der demokratischen Machthaber in Athen gegen die Philosophie zum Opfer zu fallen (Diog. L. II, 106; III, 6). Euklid scheint noch mehrere Jahrzehnte nach dem Tode des Sokrates gelebt und der von ihm selbst gegründeten Schule vorgestanden zu haben. Früh mit der Eleatischen Doctrin vertraut, modificirte er dieselbe unter dem Einfluss der Sokratischen Ethik dahin, dass er das Eine als das Gute auffasste. Ueber die Schule des Euklid handelt Diog. L. II, 108 ff. 94

Der Verfasser des Dialogs Sophistes erwähnt (p. 246 b ff.) eine Ansicht, derzufolge eine Mehrheit von unkörperlichen, durch den Gedanken zu erfassenden und schlechthin unveränderlichen Gestalten (*εἴδη*) das wahrhaft Seiende ausmache. Viele neuere Forscher (insbesondere Schleiermacher, Ast, Deycks, Brandis, K. F. Hermann, Zeller, Prantl und Andere) schreiben diese Ansicht den Megarikern zu; Andere (namentlich Ritter a. a. O. und Petersen in der Zeitschr. für Alterthumswiss. 1836, S. 892, auch Mallet S. XXXIV) bestreiten dies. In der That spricht gegen die Beziehung auf die Megariker theils die Inconsequenz, in welche dann Euklid verfallen wäre, theils auch das Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 6 ff.; XIII, 4), wonach Plato für den Urheber der Ideenlehre überhaupt gehalten werden muss, also dieselbe nicht in irgend einer Form schon von Euklid aufgestellt worden sein kann. Die Stelle im Soph. müsste, falls Plato der Verfasser des Dialogs wäre, auf die Ansicht einseitiger Platoniker gedeutet werden (vergl. m. Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften, Wien 1861, S. 277 f.), ist aber vielmehr, indem der Dialog (nach Schaarschmidt's Nachweis; vgl. Ueberweg in Bergmann's philos. Mon. III, S. 479) wahrscheinlich einen Plato's Lehre modificirenden Platoniker zum Verfasser hat, auf die Platonische Ideenlehre oder vielleicht auf eine nach der Annahme des Verfassers einseitige Deutung derselben (insbesondere wohl der *ἀτρεμῆ φάσματα* Phaedr. p. 250 und überhaupt der Aeusserungen Plato's über die Unveränderlichkeit der Ideen) zu beziehen.

Die Lehre des Euklides fasst Diog. L. II, 106 in den Worten zusammen: *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων.* Ein solches Princip war nicht der positiven Entfaltung zu einem philosophischen Systeme fähig; es konnte nur zu einer fortgehenden Polemik gegen die gangbaren Ansichten veranlassen, die durch deductio ad absurdum aufgehoben werden sollten (Diog. L. II, 107: *ταῖς δὲ ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν*, d. h. er griff nicht die Prämissen, sondern den Schlusssatz an). In dieser Tendenz liegt die philosophische Bedeutung der Megarischen Eristik.

Dem Stilpo (der um 320 v. Chr. in Athen lehrte) schreibt Diog. L. II, 119 eine Polemik gegen die Ideenlehre zu (*ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη*), welche in der Consequenz der exclusiven Einheitslehre lag, die er (nach Aristokles bei Euseb. pr. ev. XIV, 17, 1) mit den früheren Megarikern theilte. Für das höchste Ziel des sittlichen Strebens erklärte Stilpo die *ἀπάθεια*. Senec. ep. 9: hoc inter nos (Stoicos) et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illo- 95

rum ne sentit quidem. Der Weise ist in dem Maasse selbstgenügsam, dass er auch des Freundes zur Glückseligkeit nicht bedarf. Ein Schüler Stilpo's war Zeno von Cittium, der Gründer der Stoischen Schule (s. u. § 52). Von der Doctrin der Megariker scheinen andererseits auch die Skeptiker Pyrrho und Timo ausgegangen zu sein (s. u. § 60).

§ 36. Phaedo aus Elis, ein Lieblingsschüler des Sokrates, begründete nach dem Tode desselben in seiner Vaterstadt eine philosophische Schule, deren Richtung mit der Megarischen verwandt gewesen zu sein scheint. Menedemus, ein Schüler von Platonikern, von Stilpo und von Schülern des Phaedo, verpflanzte die Elische Schule in seine Vaterstadt Eretria, von der seine Anhänger den Namen Eretriker erhielten.

L. Preller, Phaedons Lebensschicksale und Schriften, in: Rhein. Mus. f. Philol., N. F., IV, 1846, S. 391 — 399, revidirt in Ersch und Gruber's Encykl. Sect. III, Bd. 21, S. 357 ff., jetzt auch in Preller's kl. Schr. hrsg. von R. Köhler.

Phaedo, der Gründer der Elischen Schule, ist derselbe, welchen Plato in dem nach ihm benannten Dialog die letzten Unterredungen des Sokrates mit seinen Freunden dem Echekrates mittheilen lässt. Nach Diog. L. II, 105 wurde er auf die Fürsprache des Sokrates durch Krito aus der Kriegsgefangenschaft losgekauft. Er soll auch Dialoge verfasst haben; doch wurde die Echtheit der meisten, die seinen Namen trugen, bezweifelt. Von seiner Lehre wissen wir wenig.

Von Phaedon's (mittelbarem) Schüler Menedemus (der ungefähr von 350—276 v. Chr. lebte) sagt Heraklides (Lembus) bei Diog. L. II, 135, derselbe habe die Platonischen Ansichten getheilt, aber mit der Dialektik nur Scherz getrieben. Beides wird nicht in einem allzu strengen Sinne zu nehmen sein. Vgl. jedoch auch Heinr. von Stein, Gesch. des Platonismus, II, Göttingen 1864, S. 202 f. Ueber seine ethische Richtung sagt Cicero (Acad. IV, 42, 129): a Menedemo Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur. Wie den Megarikern, so galt auch ihm alle Tugend als Eine, die nur mit verschiedenen Namen benannt werde, nämlich als vernünftige Einsicht, mit der er das richtige Streben in Sokratischer Weise als untrennbar verknüpft gedacht zu haben scheint.

§ 37. Antisthenes von Athen, anfangs Schüler des Gorgias, später des Sokrates, lehrte nach dem Tode des Letzteren im Gymnasium Kynosarges, wovon seine Schule den Namen der cynischen erhielt. Die Tugend ist das einzige Gut. Der Genuss, als Zweck erstrebt, ist ein Uebel. Das Wesen der Tugend liegt in der Selbstbeherrschung. Es giebt nur Eine Tugend. Sie ist lehrbar, und, einmal angeeignet, unzerstörbar. Die festeste Ringmauer ist das auf sichere Schlüsse gebaute Wissen. Zur Tugend bedarf es nicht vieler Worte, sondern nur Sokratischer Kraft. Antisthenes bekämpft die Platonische Ideenlehre. Er lässt nur identische Urtheile gelten. Seine Behauptung, es lasse sich nicht widersprechen, zeugt von einer

minder ernsten Behandlung der dialektischen Probleme. Der bei Sokrates noch unentwickelte Gegensatz gegen die hellenischen Staats- 96 formen und den hellenischen Götterglauben gelangt in des Antisthenes Weltbürgerthum und in seiner Lehre von der Einheit Gottes zum scharfen Ausdruck.

Der Schule des Antisthenes gehören an: Diogenes von Sinope, Krates von Theben, dessen Gattin Hipparchia und deren Bruder Metrokles und Andere.

Ueber die Cyniker handelt und ihre Fragmente stellt zusammen Mullach, fr. ph. Gr. II, S. 261—395.

Die Fragmente des Antisthenes hat Aug. Wilh. Winckelmann, Zürich 1842, herausgegeben. Ueber ihn handeln: Krische, Forschungen I, S. 234—246; Chappuis, Antisthène, Paris 1854; Ad. Müller, de Antisthenis Cynici vita et scriptis, Progr. des Vitzth.-G. zu Dresden 1860.

Ueber Diogenes handeln: Karl Wilh. Göttling, D. der Cyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats, in dessen: Ges. Abhandl., Bd. I, Halle 1851; Hermann, zur Gesch. und Kritik des Diogenes von Sinope, G.-Pr., Heilbronn 1860; Wehrmann, über den Cyniker D., in: Pädag. Archiv, 1861, S. 97—117.

Ueber Krates handelt Postumus, de Crat., Gron. 1823. Die ihm zugeschriebenen (unechten) 38 Briefe hat Boissonade in: Notices et extraits de manuscripts de la bibliothèque du roi, t. IX, Paris 1827, edirt.

Ueber Demonax handelt Lucian in der vita Demonactis und in neuerer Zeit A. Recknagel, comm. de Demonacte philos., Nürnberg 1857; F. V. Fritzsche, de fragm. Demonactis philos., Rostock und Leipzig 1866.

Antisthenes, geb zu Athen um Ol. 84, 1 (444 v. Chr.), stammte von einem atheniensischen Vater und einer thracischen Mutter (Diog. L. VI, 1). Aus diesem Grunde war er auf die Uebungsstätte Kynosarges beschränkt. Der Einfluss des Gorgianischen Unterrichts gab sich in der rhetorischen Form seiner dialogischen Schriften kund. Dem Sokrates wandte er sich erst in vorgeschrittenem Alter zu, wesshalb er im Soph. (p. 251 b, wo er ohne Zweifel gemeint ist) als *ὀψιμαθής* bezeichnet wird. Plato (Theaet. 155e; cf. Soph. 251 b f.) und Aristoteles (Metaph. XIII, 3) werfen ihm Mangel an Bildung vor. Ehe er Schüler des Sokrates wurde, hatte er selbst schon rhetorischen Unterricht ertheilt (Diog. L. VI, 2); später lehrte er auf's Neue und scheint noch mehr als 30 Jahre nach dem Tode des Sokrates gelebt zu haben (Diodor XV, 76). Im Aeussern war Antisthenes unter den Schülern des Sokrates diesem selbst am ähnlichsten, und persönlich eng mit ihm befreundet. Die Titel zahlreicher Schriften des Antisthenes stellt Diogenes L. VI, 15—18 zusammen.

An dem Sokratischen Grundsatz der Einheit von Tugend und Wissen hielt auch Antisthenes fest; das Hauptgewicht fiel ihm auf die praktische Seite; doch fehlt es bei ihm auch nicht an dialektischen Bestimmungen.

Antisthenes hat (nach Diog. L. VI, 3) zuerst die Definition (*λόγος*) definirt als Bezeichnung des Wesens: *λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν* (wo das Imperfectum *ἦν* auf die Priorität des objectiven Seins vor dem subjectiven Erkannt- und Bezeichnetwerden zu gehen scheint). Von Einfachem giebt es keine Definition, sondern nur Benennung und Vergleichung; das Zusammengesetzte aber lässt eine Erklärung zu, die seine Bestandtheile gemäss ihrer realen Verbindung anzugeben hat. Das Wissen ist die mit der Erklärung (begriffsmässigen Rechenschaft) verbundene richtige Meinung, *δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου* (Plat. Theaet. p. 201 sq., wo zwar Antisthenes nicht genannt, aber wahrscheinlich auf ihn Bezug genommen

wird; Arist. Metaph. VIII, 3). Nach Simplic. in Arist. Categ., bei Brandis, Schol. 97 in Ar. 66 b 45, soll Antisthenes, die Platonische Ideenlehre bestreitend, gesagt haben: ὦ Πλάτων, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δ' οὐχ ὁρῶ (weil nämlich, habe Plato geantwortet, für diese dir das Auge fehlt). Nach Ammon. in Porphyr. Isag. 22 b sagte Antisthenes, die Ideen seien ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις, woraus aber schwerlich zu schliessen ist, dass er die Ideenlehre im subjectivistischen Sinne umzubilden gesucht habe (wie später die Stoiker); er hat wohl nur die Ideenlehre Plato's den leeren Einfällen zurechnen wollen. Etwas sophistisch ist der von Arist. Top. I, 11 und Metaph. V, 29 (vgl. Plat. Euthyd. 285 e) bezeugte Satz, es lasse sich nicht widersprechen (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν) mit der Argumentation: entweder wird von dem Nämlichen geredet, von einem Jeden aber giebt es nur Einen οἰκεῖος λόγος, so dass, wenn wirklich von dem Nämlichen die Rede ist, auch das Nämliche gesagt werden muss und kein Widerspruch besteht, oder es ist von Verschiedenem die Rede, und somit besteht wiederum kein Widerspruch. Die äusserste Spitze dieser dialektischen Tendenz liegt in der exclusiven Anerkennung identischer Urtheile (Plat.? Soph. 251 b; Arist. Metaph. V, 29).

Nach Diog. L. VI, 104 f. setzte Antisthenes das oberste Ziel des menschlichen Lebens in die **Tugend**; was zwischen Tugend und Schlechtigkeit in der Mitte liege, sei ein Gleichgültiges (τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν). Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend. Diog. L. VI, 11: αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προςδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος, τήν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων. Die Lust ist verderblich. Antisthenes sagte oft (nach Diog. L. VI, 3): μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην. Das Gute ist schön, das Schlechte hässlich (ebend. 12). Wer einmal weise und tugendhaft geworden ist, kann nicht wieder aufhören, dies zu sein (Diog. L. VI, 105: τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν, auch Xen. Mem. I, 2, 19: ὅτι οὐκ ἄν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο κ. τ. λ. ist wohl hauptsächlich auf Antisthenes zu beziehen). Das Gute ist das uns Zugehörige (οἰκεῖον), das Böse aber ein Fremdes (ξενικόν, ἀλλότριον, Diog. L. VI, 12; Plat. Conviv. p. 205 e; cf. Charmides p. 163 c).

Keine der bestehenden und möglichen **Staatsformen** sagte dem Cyniker zu; er beschränkt den Weisen auf sein subjectives Tugendbewusstsein und isolirt ihn gegen die wirkliche Gesellschaft, jedoch in weltbürgerlicher Absicht. Antisth. bei Diog. L. VI, 11: τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. Ebend. 12: τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον. Er fordert Rückkehr zur Einfachheit des Naturzustandes. Ob sich auf die Ansicht des Antisthenes Plato's Schilderung eines Naturstaates (Rep. II, 372 a), den er doch einen Staat von Schweinen nennt, und die Prüfung der Gleichsetzung der Kunst der Menschenleitung mit der Hirtenkunst (Politicus, p. 267 d — 275 c) beziehe, ist zweifelhaft; vielleicht genügt bei der letzteren Stelle (wie Henkel, zur Gesch. der gr. Staatswiss. II., Progr., Salzwedel 1866, S. 22 erinnert) die Beziehung auf die Homerische Vorstellung des ποιμὴν λαῶν, die bei Xenophon in den Memor. und der Cyrop. wiederkehrt (vgl. Politicus p. 301 d und andererseits Rep. VII, p. 520 b mit Xen. Cyrop. V, 1, 24 in Betreff der Vergleichung des Herrschers mit dem Weisel). Dass Antisthenes nicht in der Lehre von der Weiber- und Kindergemeinschaft ein Vorgänger Plato's gewesen sein könne, folgt aus Arist. Pol. II, 4, 1 wo bezeugt wird, dass Plato **zuerst** diese Neuerung vorgebracht habe.

So wenig, wie die Gesetze des Volkes, ist der **Glaube** desselben dem Weisen eine bindende Autorität. Cic. de nat. deorum I, 13, 32: Antisthenes in eo libro qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse (dicit). Der **Eine Gott** wird nicht aus **Bildern** erkannt; **Tugend** ist allein der wahre

Gottesdienst. Antisthenes deutete die Homerischen Gedichte allegorisch im Sinne seiner Philosophie.

Diogenes von Sinope machte sich durch die äusserste Ueberspannung der Grundsätze seines Lehrers zur komischen Figur. Er selbst soll die Benennung κύων nicht von sich abgewiesen, aber gesagt haben, er beisse nicht, wie die anderen Hunde, die Feinde, sondern die Freunde, um sie zu retten. Man nannte ihn auch Σωκράτης μαινόμενος. Mit der Unsitte der Zeit verwarf er zugleich ihre Sitte und Bildung. Als Erzieher der Söhne des Xeniades in Korinth verfuhr er nicht ohne Geschick nach dem Grundsatze der Naturgemässheit (in einer Weise, mit der die Rousseau'schen Anforderungen verwandt sind). Er erwarb sich die dauernde Liebe und Achtung seiner Zöglinge und ihres Vaters (Diog. L. VI, 30 f.; 74 f.). Die 98 Titel mancher dem Diogenes zugeschriebenen Schriften führt Diog. L. VI, 80 an, sagt aber, dass Sosikrates und Satyrus dieselben sämmtlich für unecht erklärt haben. Als das Ziel, dem alle Anstrengung dienen solle, wird von Diogenes die εὐψυχία καὶ τόνος ψυχῆς (im Gegensatz zu blosser Körperkraft) bezeichnet (Stob. florileg. VII, 18). Von den Schülern des Diogenes ist Krates von Theben der bedeutendste, ein Zeitgenosse des Aristotelikers Theophrast (Diog. L. VI, 86 ff.); durch ihn wurden Hipparchia und deren Bruder Metrokles für den Cynismus gewonnen. Auch der Syrakusaner Monimus war ein Schüler des Diogenes. Zu den alten Cynikern gehört wohl auch der, wie es scheint, im dritten Jahrhundert vor Chr. lebende Menippus aus Sinope, der von Lucian (bis accus. 33) erwähnt wird als Μένιππός τις τῶν παλαιῶν κυνῶν μάλα ὑλακτικός (vgl. Diog. L. VI, 95 und 99—101). Wahrscheinlich hat es mehrere den Namen Menippus tragende Cyniker gegeben.

Der Cynismus artete später immer mehr in Hochmuth und Schamlosigkeit aus; er veredelte sich dagegen durch Anerkennung und Pflege der Geistesbildung in der Stoischen Philosophie. Seinem Tugendbegriff fehlt die Bestimmung des positiven Zieles sittlicher Thätigkeit, so dass zuletzt nur ostentatorische Ascese übrig blieb. „Die Cyniker schlossen sich aus der Sphäre aus, worin wahre Freiheit ist" (Hegel).

Nachdem längere Zeit hindurch der Cynismus in den Stoicismus aufgegangen war, der (wie Zeller das Verhältniss zutreffend bezeichnet) „der Lehre von der Unabhängigkeit des tugendhaften Willens die Grundlage einer umfassenden wissenschaftlichen Weltbetrachtung gab und sie selbst in Folge dessen mit den Anforderungen der Natur und des menschlichen Lebens in ein angemesseneres Verhältniss setzte", trat im ersten Jahrhundert nach Chr. der Cynismus als blosse Sittenpredigt auf's Neue hervor, wobei aber viele leere Ostentation mit Stab und Ranzen, unverschnittenem Bart und Haar und zerlumptem Mantel getrieben wurde. Zu den besseren Cynikern dieser späteren Zeit gehören: Demetrius, der Freund des Seneca und des Thrasea Paetus, Oenomaus von Gadara (zur Zeit Hadrians), der (nach Euseb. praeparat. evang. V, 18 ff.) besonders das Orakelwesen heftig bekämpfte, und der (von Lucian gepriesene) Demonax aus Cypern (geb. um 50, gest. um 150 nach Chr.), der, obschon an den sittlichen und religiösen Grundsätzen des Cynismus festhaltend, dieselben doch mehr mit Sokratischer Milde als mit der vulgären cynischen Schroffheit vertrat.

§ 38. Aristippus von Kyrene, der Gründer der Cyrenaischen oder hedonischen Schule, von Aristoteles als Sophist bezeichnet, sieht in der Lust, die er als empfundene sanfte Bewegung definirt,

den Zweck des Lebens. Die Aufgabe des Weisen ist, die Lust zu geniessen, ohne von ihr beherrscht zu werden. Nur Geistesbildung befähigt zu wahrem Genuss. Der Art nach hat keine Lust vor der andern einen Vorzug; nur der Grad und die Dauer bestimmt ihren Werth. Wir vermögen nur unsere Empfindungen zu erkennen, nicht dasjenige, was dieselben bewirkt.

Der Cyrenaischen Schule gehören an: des Aristippus Tochter Arete und deren Sohn, der jüngere Aristipp mit dem Beinamen: der Mutterschüler, welcher zuerst den Hedonismus systematisch dargestellt hat, und von dem wohl auch die Vergleichung der drei Empfindungszustände: Beschwerde, Lust und Gleichgültigkeit mit dem Sturm, dem sanften Winde und der Meeresstille herrührt, Theodorus mit dem Beinamen: der Atheist, der, über den Moment hinausgehend, die einzelne Lust als indifferent und die 99 dauernde Freude als das wahre Ziel des Weisen betrachtet, und seine Schüler Bio und Euemerus, die den Götterglauben aus der Verehrung ausgezeichneter Menschen erklären, ferner Hegesias mit dem Beinamen: der zum Sterben Ueberredende, der in der Abwehr des Kummers das höchste erreichbare Ziel findet, an positiver Glückseligkeit verzweifelt und das Leben für werthlos hält, und Annikeris (der Jüngere), der wiederum die Lustempfindung als Ziel setzt, aber neben der idiopathischen auch sympathische Lust anerkennt und eine partielle Aufopferung jener für diese fordert.

Amadeus Wendt, de philosophia Cyrenaica, Gott. 1841. Henr. de Stein, de philosophia Cyrenaica, part. I.: de vita Aristippi, Gott. 1855. (Vgl. dessen Gesch. des Platonismus II, Gött. 1864, S. 60–64.) Ueber die Cyrenaiker handelt und ihre Fragmente stellt zusammen Mullach, fr. ph. Gr. II, S. 397–438.

Ueber Aristippus handeln: C. M. Wieland, Aristipp und einige seiner Zeitgenossen, 4 Bde., Leipz. 1800–1802; J. F. Thrige, de Aristippo philosopho Cyrenaico aliisque Cyrenaicis, in dessen: Res Cyrenensium, Copenh. 1828.

Ueber einzelne Cyrenaiker existiren ältere Monographien, insbesondere über die Arete von J. G. Eck (Leipz. 1776), über Hegesias *πεισιθάνατος* von J. J. Rambach (Quedlinburg 1771). Die Fragmente der *ἱερὰ ἀναγραφή* des Euemerus hat Wesseling gesammelt (in: Diod. Sic. bibl. hist., tom. II, p. 623 sqq.). Ueber Euemerus handelt mit Rücksicht auf Ennius, der die Ansichten des Euhemerus theilte, Krahner, Grundlin. zur Gesch. des Verfalls der röm. Staatsreligion, G.-Progr., Halle 1837, ferner Ganss, quaestiones Euhemereae, G.-Pr., Kempen 1860, und Otto Sieroka, de Euhemero, diss. inaug. Regimont. 1869.

Aristipp von Cyrene wurde durch den Ruhm des Sokrates bewogen, ihn aufzusuchen, und schloss sich dauernd seinem Kreise an. Gegen eine (mündliche) Aeusserung des Plato, die er für allzu zuversichtlich hielt, soll er sich auf die bescheidenere Weise des Sokrates berufen haben. Arist. Rhet. II, 23, p. 1398 b, 29: *Ἀρίστιππος πρὸς Πλάτωνα ἐπαγγελτικώτερόν τι εἰπόντα ὡς ᾤετο· ἀλλὰ μὴν ὅ γ' ἑταῖρος ἡμῶν, ἔφη, οὐδὲν τοιοῦτον, λέγων τὸν Σωκράτην.* Vielleicht hatte er schon vor seinem Verkehr mit Sokrates sich mit der Philosophie des Protagoras vertraut gemacht, von der seine Lehre beträchtliche Spuren zeigt. Auf seine Liebe zum Genuss hatten wohl die Gewohnheiten seiner reichen und üppigen Vaterstadt den

bedeutendsten Einfluss. Dass er (nebst Kleombrotus) bei dem Tode des Sokrates nicht anwesend, sondern in Aegina war, bemerkt Plato Phaedo 59 c, offenbar in tadelndem Sinne. Am Hofe des älteren und des jüngeren Dionys in Sicilien soll sich Aristipp oft aufgehalten haben: an seinen dortigen Aufenthalt und sein Zusammentreffen mit Plato knüpfen sich mehrere historisch unsichere, aber wenigstens nicht übel erfundene Anekdoten, die den fügsamen Servilismus des geistreichen Hedonikers, zum Theil im Gegensatz zu der rücksichtslosen Parrhesie des sittenstrengen Idealisten, veranschaulichen (Diog. L. II, 78 u. ö.). Aristippus scheint an verschiedenen Orten, insbesondere auch in seiner Vaterstadt gelehrt zu haben. Er zuerst unter den Sokratikern forderte Bezahlung für seinen Unterricht (Diog. L. II, 65). Aristoteles nennt ihn vielleicht aus diesem Grunde, aber wohl noch mehr um seiner Lustlehre und Verachtung der reinen Wissenschaft willen einen Sophisten (Metaph. III, 2).

Die chronologischen Verhältnisse bestimmt H. von Stein in der oben angef. Dissertation dahin, dass Aristipp, um 435 geboren, seit 416 in Athen, 399 in Aegina, 389—388 mit Plato bei dem ältern, 361 mit ebendemselben bei dem jüngeren Dionys und endlich nach 356 wiederum in Athen gewesen zu sein scheine, betont jedoch (zur Gesch. des Platonismus, II, S. 61) die Unsicherheit der Ueberlieferung, worauf diese Annahmen sich gründen. Nach Diog. L. II, 83 war Aristippus älter als Aeschines.

Die Grundzüge der Lehre der Cyrenaiker hat jedenfalls Aristippus selbst angestellt. Xen. Memor. II, 1 lässt ihn mit Sokrates darüber verhandeln; Plato berücksichtigt wohl die Ansicht desselben Rep. VI, 505 b, vielleicht auch Gorg. 491 e ff., und am ausführlichsten im Philebus, obschon ohne Nennung des Aristippus. Aber die systematische Ausführung scheint erst seinem Enkel, dem Aristippus *μητροδίδακτος*, anzugehören. Aristoteles nennt als Vertreter der Lustlehre Eth. Nic. X, 2 nicht den Aristipp, sondern den Eudoxus. 100

Das Lustprincip wird im Dialog Philebus p. 66 c mit den Worten bezeichnet: *τἀγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῆ.* Die Lust ist die zur Empfindung gelangte sanfte Bewegung. Diog. L. II, 85: *τέλος ἀπέφαινε* (*ὁ Ἀρίστιππος*) *τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην.* Stürmische Bewegung erzeugt Schmerz, Ruhe oder ganz schwache Bewegung Gleichgültigkeit. Dass alle Lust *γένεσις*, nicht *οὐσία* sei, nennt Plato im Dialog Philebus (p. 53 c, vgl. 42 d) eine richtige Bemerkung gewisser *κομψοί*, worunter wahrscheinlich Aristipp zu verstehen ist; doch gehört diesem gewiss nicht die Entgegensetzung von *γένεσις* und *οὐσία* an, sondern wohl nur die Reduction der Lust auf die *κίνησις*, woraus Plato jene Folgerung zieht. Keine Lust ist als solche schlecht, obschon manche Lust aus schlechten Ursachen hervorgehen mag; keine Lust ist ihrer Qualität nach von der andern an Werth verschieden (Diog. L. II, 87: *μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς*, vergl. Phileb. p. 12 d). Die Tugend ist ein Gut als Mittel zur Lust (Cic. de offic. III, 33, 116).

Das Sokratische Element der Aristippischen Lehre liegt in der Selbstbestimmung auf Grund der Einsicht (die Art, wie die Weisen leben, würde, sagt Aristipp bei Diog. L. II, 68, bei einer Aufhebung aller bestehenden Gesetze keine Veränderung erfahren) und in der Herrschaft über die Lust, welche durch Einsicht und Bildung erlangt werden soll. Die Cyniker erstrebten die Selbstständigkeit durch Enthaltung vom Genuss, Aristipp durch Herrschaft über den Genuss inmitten des Genusses. Nach Stob. floril. 17, 18 sagte Aristipp: *κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ παρεκφερόμενος δέ.* Nach Diog. L. II, 75 forderte er *τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν.* Demgemäss soll er sein Verhältniss zur Lais durch den Ausspruch bezeichnet haben: *ἔχω, οὐκ ἔχομαι.*

In gleichem Sinne sagt Horatins (epist. I, 1, 18): nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, et mihi res, non me rebns snbjnngere conor. Der cynische Weise weiss mit sich selbst, Aristipp aber mit den Menschen nmzngehen (Diog. L. VI, 6; 58; II, 68; 102). In der Gegenwart zu geniessen, ist die wahre Aufgabe; nur die Gegenwart ist in unserer Gewalt.

Der hedonischen Richtnng des Aristippus in der Ethik entspricht in seiner Erkenntnisslehre die Beschränknng unseres Wissens auf die Empfindungen. Die Cyrenaiker unterschieden (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 91) *τὸ πάθος* nnd *τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν* (dic Affection und das ausser uns vorhandene „Ding an sich", welches uns afficirt); jene ist in unserm Bewusstsein (*τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον*); das Ding an sich dagegen existirt zwar, aber wir wissen von ihm nichts Näheres. Ob die Empfindungen anderer Menschen mit den unserigen übereinstimmen, wissen wir nicht; die Gleichheit der Namen für die nämlichen Objecte beweist es nicht. Der Subjectivismus der Protagoreischen Erkenntnisslehre findet in diesen Sätzen seine consequente Vollendung. Dass in dieser logischen Ansicht das Motiv der ethischen (des Hedonismus) liege, ist unwahrscheinlich; denn dieses findet sich vielmehr theils in der persönlichen Genussliebe des Aristippus, theils in dem eudämonistischen Elemente der moralischen Reflexion des Sokrates, welche nicht nur zu der Doctrin des Antisthenes, sondern auch zu der des Aristippus gewisse Keime enthielt (s. besonders Xenoph. Memorab. I, 6, 7 über das *καρτερεῖν* in unmittelbarer Verbindung mit der Frage ebd. I, 6, 8: *τοῦ δὲ μὴ δουλεύειν γαστρὶ μηδὲ ὕπνῳ καὶ λαγνείᾳ οἴει τι ἄλλο αἰτιώτερον εἶναι ἢ τὸ ἕτερα ἔχειν τούτων ἡδίω;*). Das Wesen der Tugend soll nach Sokrates in dem Wissen, in der praktischen Einsicht liegen. Nun fragt es sich, welches das Object dieser Einsicht sei. Wird geantwortet: das Gute, so
101 fragt sich weiter, worin dieses bestehe. Wenn in der Tugend selbst, so dreht sich die Erklärung im Cirkel. Wenn in dem Nützlichen, so ist dieses relativ und sein Werth durch dasjenige bedingt, wozu es nützt. Was aber ist dieses Letztere, in dessen Dienst das Nützliche steht? Wenn die Eudämonie, so ist noch anzugeben, worin das Wesen derselben bestehe. Die nächste Antwort ist: die Lust, und diese ertheilte Aristipp, während die Cyniker eine vom Cirkel freie Antwort überhaupt nicht fanden und so bei der inhaltslosen Einsicht und ziellosen Ascese stehen blieben; Plato aber gab die Antwort: die Idee des Guten.

Spätere Cyrenaiker theilten (nach Sext. E. adv. Math. VII, 11) ihr Lehrgebäude in fünf Theile: 1) über das, was zu begehren und zu fliehen sei (die Güter und Uebel, *αἱρετὰ καὶ φευκτά*); 2) über die Affecte (*πάθη*); 3) über die Handlungen (*πράξεις*); 4) über die Natur-Ursachen (*αἴτια*); 5) über die Bürgschaften der Wahrheit (*πίστεις*). Auch diese Späteren haben demnach die Erkenntnisslehre nicht als Fundament, sondern vielmehr als Complement der Ethik behandelt.

Da die von Aristipp angestrebte Herrschaft über die Lust in Wahrheit nicht mit dem Princip, dass die Lust des Augenblicks selbst das höchste Gut sei, vereinbar ist, so mussten Modificationen seiner Lehre entstehen. Theodorus *ἄθεος* (Diog. L. II, 97 ff.) ergriff das Nächste, was über den Moment hinausführt, indem er zwar nicht zu einem von der Lust specifisch verschiedenen Princip fortging, aber doch anstatt der einzelnen Empfindung den dauernden Gemüthszustand der Freude (*χαρά*) als das Ziel (*τέλος*) setzte. Freilich reicht die blosse Reflexion auf den Gesammtzustand zum Zweck der Erhebung über die Wechselfälle des Geschicks nicht aus, da auch der Gesammtzustand nicht in unserer Gewalt steht, und so verzweifelt Hegesias *πεισιθάνατος* (Diog. L. II, 93 ff.) an jenem Erfolge; Annikeris der Jüngere aber (ebend. 96 f.; Clem.

strom. II, 417 b) versucht das Lustprincip zu veredeln, indem er Freundschaft, Dankbarkeit und Pietät gegen Eltern und Vaterland, geselligen Verkehr und Streben nach Ehre zu den Freude gewährenden Dingen rechnet; doch erklärt er jede Bemühung für den Andern als durch den Genuss bedingt, den uns selbst unser Wohlwollen bereitet. Später herrschte statt der Cyrenaischen Lehre der Epikureismus.

Sehr einflussreich ist Euemerus, der am Hofe des Kassauder (um 300) lebte, durch seine Schrift ἱερὰ ἀναγραφή geworden, worin er (nach Cic. de nat. deorum I, 42; Sext. Empir. adv. Math. IX, 17 u. A.) die Ansicht durchführte, dass die Götter (wie auch die Heroen) ausgezeichnete Menschen seien, denen man nach ihrem Tode göttliche Ehre erwiesen habe. Er berief sich hierfür unter anderm auf das Grab des Zeus, das in Kreta gezeigt wurde. (Es ist unzweifelhaft, dass der Euemerismus eine partielle Wahrheit enthält, jedoch in ungerechtfertigter Verallgemeinerung; als Basis der Göttermythen haben neben historischen Ereignissen auch Naturerscheinungen und allgemeine sittliche Verhältnisse gedient und die Gestaltung der mythologischen Anschauungen ist durch mannigfache psychologische Motive bedingt worden. Die einseitige Deutung des Euemerus streift den Mythen das Wesentlichste ihres religiösen Charakters ab. Aber gerade darum fand sie Eingang zu einer Zeit, in welcher die Macht des altreligiösen Glaubens über die Gemüther gesunken war, und wurde in den letzten Jahrhunderten des Alterthums auch von vielen Vertretern des neuen christlichen Glaubens begünstigt.)

§ 39. Plato, geboren zu Athen (oder zu Aegina) am 7. Thargelion des ersten Jahres der 88. Olympiade (am 26. oder 27. Mai 427 v. Chr.) oder vielleicht schon am 7. Thargelion Olymp. 87, 4 (5. oder 6. Juni 428), ursprünglich Aristokles genannt, war ein Sohn des Aristo, der aus dem Geschlecht des Kodrus stammte, und der Periktione (oder Potone), die von Dropides, einem nahen Verwandten Solon's abstammte und deren Vetter Kritias war, der nach dem unglücklichen Ausgange des peloponnesischen Krieges zu den dreissig oligarchischen Gewalthabern gehörte. Plato war von Ol. 93, 1 bis 95, 1 (408 oder 407 bis 399 v. Chr.) Schüler des Sokrates, begab sich nach der Verurtheilung desselben mit andern Sokratikern nach Megara zum Euklid, und soll dann eine grössere Reise angetreten haben, die ihn nach Cyrene und Aegypten, vielleicht auch nach Kleinasien führte, von wo er nach Athen zurückgekehrt zu sein scheint; ungefähr vierzig Jahre alt aber reiste er nach Italien zu den Pythagoreern und nach Sicilien, wo er mit Dio, dem Schwager des Tyrannen Dionysius I., einen engen Freundschaftsbund schloss, mit dem Herrscher selbst aber durch seine Parrhesie sich so verfeindet haben soll, dass dieser ihn durch den spartanischen Gesandten Pollis in Aegina als Kriegsgefangenen verkaufen liess. Durch Annikeris losgekauft, begründete er (387 oder 386) seine philosophische Schule in der Akademie. Eine zweite Reise nach Syrakus unternahm Plato bald nach dem im Jahre 367 erfolgten Tode des 102

älteren Dionysius, um im Verein mit Dio im Sinne seiner moralischen und, soweit die Verhältnisse es zuliessen, auch seiner politischen Lehre auf den jüngeren Dionysius einzuwirken, auf den die Tyrannis des Vaters übergegangen war, eine dritte Reise dorthin zum Zweck der Aussöhnung des Dionysius mit Dio im Jahre 361, beide ohne den gewünschten Erfolg. Von dieser Zeit an lebte er ausschliesslich seiner philosophischen Lehrthätigkeit bis zu seinem Tode, der Ol. 108, 1 (348—347, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des Olympiadenjahres, um die Zeit seines Geburtstages, also im Mai oder Juni 347 v. Chr.) erfolgte.

Angaben, die Plato's Leben betreffen, haben im Alterthum schon einige von seinen unmittelbaren Schülern aufgezeichnet, insbesondere Speusippus (Πλάτωνος ἐγκώμιον, Diog. L. IV, 5; vgl. Πλάτωνος περίδειπνον Diog. L. III, 2, auch von Apulejus in seiner Schrift de habitudine doctrinarum Platonis citirt), Hermodorus (Simplic. ad Arist. phys. 54 b; 56 b; vergl. Diog. L. II, 106; III, 6), Philippus der Opuntier (Suidas s. h. v.), Xenokrates (citirt von Simplicius in der von Brandis edirten Scholiensammlung zu Aristoteles p. 470 a 27 und 474 a 12). Auch der Peripatetiker Aristoxenus hat ein Leben Plato's geschrieben (Diog. L. V, 35). Von Späteren schrieb Favorinus (zu Trajan's und Hadrian's Zeit) περὶ Πλάτωνος, woraus Diogenes L. vieles geschöpft hat. Alle diese Schriften sind verloren gegangen. Erhalten sind uns folgende:

103 Apulejus Madaurensis, de doctrina et nativitate Platonis (in den Opera Apul. ed. Oudendorp, Lugd. Bat. 1786; ed. G. F. Hildebrand, Lips. 1842, 1843).

Diogenes Laërtius, de vita et doctr. philos. (s. o.), worin das III. Buch ganz von Plato handelt, 1—45 von seinem Leben.

Olympiodori vita Platonis (in mehreren Gesammtausgaben der Werke Plato's, ferner in der Didot'schen Ausgabe des Diog. L., s. o., auch in den Βιογράφοι ed. Westermann, Brunsvigae 1845). Vita Platonis ex cod. Vindob. ed. A. H. L. Heeren, in: Bibl. der alten Litt. und Kunst, Gött. 1789; auch in Βιογράφοι ed. Westermann, Brunsv. 1845. Diese Vita bildet den Anfang der Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας, vollständig edirt von K. F. Hermann im sechsten Bande seiner Ausgabe der Platonischen Schriften. Vgl. Theophil Roeper, lectiones Abulpharagianae alterae: de Honaini, ut fertur, vita Platonis, Pr., Danzig 1867.

Grössere Zuverlässigkeit, als diese und andere späte und unbedeutende Compilationen hat im Allgemeinen (obschon nicht in allen Einzelheiten) der siebente von den unter Plato's Namen auf uns gekommenen Briefen, der zwar gleich allen andern unecht, wahrscheinlich auch nicht einmal von einem unmittelbaren Schüler Plato's verfasst ist, aber doch aus einer vergleichsweise frühen Zeit stammt und schon dem Aristophanes von Byzanz bekannt gewesen und von ihm für platonisch gehalten worden ist. Vgl neben älteren Untersuchungen insbesondere Herm. Thom. Karsten, de Platonis, quae feruntur, epistolis, praecipue tertia, septima, octava, Traj. ad. Rhen. 1864, dessen wohl begründetem Verwerfungsurtheil H. Sauppe beistimmt in seiner Rec. in den Gött. Gel. Anzeigen, 1866, S. 881—92. Ausserdem kommen für unsere Kenntniss des Lebens Plato's viele Stellen in Plato's eigenen Schriften, in denen des Aristoteles, des Plutarch etc. in Betracht.

Von Schriften der Neueren über Plato's Leben sind am erwähnenswerthesten: Marsilius Ficinus, vita Platonis, vor dessen Uebersetzung der Schriften Plato's. Remarks on the Life and Writings of Plato, Edinb. 1760, deutsch mit Anm. u. Zusätzen von K. Morgenstern, Leipz. 1797. W. G. Tennemann, System der Platon. Philosophie, 4 Bde., Leipz. 1792—95. (Der erste Band beginnt mit einer Darstellung von Plato's Leben.) Friedr. Ast, Plato's Leben und Schriften, Leipz. 1816. K. F. Hermann, Geschichte und System der Platonischen Philosophie, erster (allein erschienener) Theil, Heidelb. 1839. (S. 1 bis 126: Plato's Lebensentwicklung und Verhältniss zur Aussenwelt; S. 127—340: Plato's Vorgänger und Zeitgenossen in ihrer Bedeutung für seine Lehre; S. 341—713: Plato's schriftstellerischer Nachlass als Quelle seines Systems gesichtet und geordnet.) George Grote, Plato and the other Companions of Socrates, London 1865. Eine Kritik der überlieferten

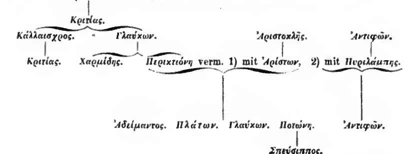
Angaben über Plato's Leben, wonach dieselben als fast durchaus unhistorisch oder mindestens als fast durchaus unzuverlässig erscheinen, giebt Heinrich von Stein, sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus, Theil II, Gött. 1864, in dem Abschnitt (§ 17): der biographische Mythus und die litterarische Tradition, S. 158—197; hieran knüpft, noch weiter gehend, Schaarschmidt an in seiner Schrift: die Sammlung der Platon. Schriften, Bonn 1866, S. 61 ff. Auf Grund der verschiedenen auf uns gekommenen Nachrichten und Sagen hat E. Welper (Plato und seine Zeit, hist.-biogr. Lebensbild, Kassel 1866) einen Roman geliefert, dessen Vergleichung mit der Ueberlieferung zur deutlichen Einsicht in die Art, wie Gegebenes durch fortwuchernde Dichtung erweitert zu werden pflegt, und demgemäss auch zur richtigen Würdigung eines Theiles der Ueberlieferung selbst förderlich sein kann.

(Vergl. die Litt. zu §§ 40 und 41.)

Dass Plato Ol. 88, 1 (427) geboren sei (als Diotimus Archon war) bezeugen direct Apollodorus ἐν Χρονικοῖς bei Diog. L. III, 2 (sofern mit Ol. 88 deren erstes Jahr gemeint ist) und Hippol. refut. haer. I, 8; indirect führt auf eben dieses Jahr die zwar in ihrer überlieferten Fassung nicht unbedenkliche (s. u. A. Schaarschmidt a. a. O. S. 66), aber doch immer noch zuverlässigste aller hierhergehörigen chronologischen Angaben (die wohl auch der Annahme des Apollodorus selbst zu Grunde liegt), nämlich die Aussage des Hermodorus, eines unmittelbaren Schülers Plato's, bei Diog. L. II, 106 und III, 6, dass Plato im Alter von 28 Jahren bald nach der Hinrichtung des Sokrates zu Euklides von Megara gegangen sei; Sokrates aber trank den Giftbecher in der zweiten Hälfte des Thargelion Ol. 95, 1 (im Mai oder Juni 399 v. Chr.). Für 429 (87, 3, das Jahr des Archon Apollodorus) zeugt Athenaeus (Deipnosoph. V, 17, p. 217); für 428 spricht die Angabe (Diog. L. III, 3), Plato sei in demselben Archonten-Jahre geboren, in welchem Perikles gestorben sei (also in der zweiten Hälfte des Jahres des Epameinon, Ol. 87, 4 = 429—28, in dessen erster Hälfte Perikles starb), und wohl auch die Angabe (Pseudo-Plutarch. vit. Isocr. 2, p. 836), Isokrates sei 7 Jahre vor Plato geboren, sofern die Geburt des Isokrates in Olymp. 86, 1 (436—435 v. Chr. fällt. Das Zeugniss für den 7. Thargelion als Geburtstag (Diog. L. III, 2) scheint gleichfalls von Apollodorus zu stammen, so dass, wenn vielleicht auf diesen Tag als den Geburtstag des Delischen Apollo die Feier des Geburtstages Plato's nur verlegt worden ist, dies schon sehr bald nach Plato's Tode von den Akademikern geschehen sein muss. Für Ol. 88, 1 ist dieser Tag, falls nach Böckh's Ansicht damals in Athen noch der oktaëterische Cyclus galt, auf die Zeit vom Abend des 26. bis zum Abend des 27. Mai 427 v. Chr. zu reduciren (andernfalls, wenn schon der Metonische Cyclus galt, auf den 29/30. Mai). Der Geburtsort Plato's war Athen oder nach Einigen Aegina, wohin sein Vater als Kleruche gekommen war (Diog. L. III, 3).

Plato's Stammbaum, soweit wir ihn kennen, ist (nach Charm. 154 ff., Tim. 20 d, Apol. 24 a, de rep. init., Parm. init. und andern Angaben) folgender:

Δρωπίδης, ein Verwandter des Σόλων.



Die zweite Ehe der Periktione nud die Existenz des Antipho ist jedoch nur durch den Dialog Parmenides bezeugt, dessen Echtheit sehr zweifelhaft ist und dessen geschichtliche Angaben daher auch nicht für unbedingt zuverlässig gelten dürfen, und durch Spätere (namentlich Plutarch), die nur auf diesem Dialog fussen. Pyrilampes scheint nach Charm. 158 a ein Bruder der Mutter der Periktione gewesen zu sein.

Die Jugendbildung erhielt Plato von namhaften Lehrern. Dionysius (der in dem unechten Dialog Anterastae erwähnt wird) soll ihn im Lesen und Schreiben unterrichtet haben, Aristo von Argos in der Gymnastik (Diog. L. III, 4), Drakon, ein Schüler Damon's, und der Agrigentiner Metellus (oder Megillus) in der Musik (Plutarch. de mus. 17). Die Angabe über Aristo (der ihm den Namen Plato gegeben haben soll) scheint historisch zu sein; die übrigen sind zweifelhafter. An mehreren Feldzügen soll Plato theilgenommen haben; er muss seit seinem achtzehnten Lebensjahre (409 v. Chr.), dem atheniensischen Gesetze gemäss, Kriegsdienste geleistet haben; nach Aristoxenus (bei Diog. L. 105 III, 8) hat er bei Tanagra, Korinth und Delium mitgekämpft, was unmöglich ist, wenn die bekannten Schlachten bei Tanagra und Delium gemeint sind, vielleicht aber auf kleinere (freilich uns im Uebrigen unbekannte) Gefechte zu beziehen ist; in der Schlacht bei Korinth 394 kann Plato mitgekämpft haben. Vielleicht hat er gleich seinen Brüdern an einem Treffen bei Megara im Jahr 409 (Rep. II, p. 368; Diod. Sic. XIII, 65) theilgenommen. Seine poetischen Jugendversuche gab er auf, als er näher mit Sokrates bekannt wurde. Schon vorher war er durch Kratylus in die Heraklitische Philosophie eingeführt worden (Arist. Metaph. I, 6). Der Umgang des Sokrates mit Kritias und mit Charmides mochte schon früh auch die Bekanntschaft des Plato mit ihm vermitteln; den Beginn des philosophischen Verkehrs setzt Diog. L. III, 6 (vielleicht nach Hermodorus) in Plato's zwanzigstes Lebensjahr. Der phantasievolle Jüngling empfand als dankenswertheste Wohlthat die logische Zucht, die Sokrates übte, und die moralische Kraft des Sokratischen Charakters erfüllte ihn mit Ehrfurcht, bis endlich der um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen standhaft erduldete Tod ihm das Bild des Meisters zur reinen Idealität verklärte. Dass Plato, während er mit Sokrates umging, sich auch mit anderen philosophischen Richtungen vertraut gemacht habe, ist wahrscheinlich; ob er aber damals bereits die Grundzüge seines eigenen, auf der Ideenlehre beruhenden Systems gewonnen habe, ist ungewiss; es fehlt an sicheren historischen Spuren; doch macht die Aristotelische Angabe über die Genesis der Ideenlehre aus der Heraklitischen und Sokratischen Doctrin (s. unten § 41) sehr wahrscheinlich, dass Plato dieselbe schon während seines persönlichen Umgangs mit Sokrates gewonnen habe; auch ein etwaiger Miteinfluss der Lehre des Megarikers Euklides konnte schon damals stattfinden. Ueber die Art des Verkehrs zwischen Sokrates und Plato liegen uns keine eingehenden Berichte vor; Xenophon (der Unterredungen des Sokrates mit Aristipp und mit Antisthenes mittheilt) erwähnt den Plato nur einmal (Mem. III, 6, 1), indem er sagt, dass um seinetwillen, wie auch wegen des Charmides, Sokrates gegen den Glauko Wohlwollen gehegt habe. Nach Plat. Apol. p. 34 a; 38 b war Plato bei dem Process des Sokrates zugegen und erklärte sich bereit, bei einer Geldbusse Bürgschaft zu leisten; nach Phaedo 59 b war er an dem Todestage des Sokrates krank und dadurch verhindert, bei den letzten Unterredungen gegenwärtig zu sein.

Nicht in der Betheiligung an den politischen Parteikämpfen in dem damaligen Athen, sondern in der Begründung einer philosophischen Schule fand Plato seinen Lebensberuf. Diese letztere Aufgabe forderte seine unbedingte Hin-

gabe mit ungetheilter Kraft, und Plato hat durch ihre Lösung für die Menschheit unendlich wohlthätiger gewirkt, als wenn er mit Hintansetzung derselben die Bürgertugend eines patriotischen Volksredners hätte üben wollen. Eine politische Thätigkeit konnte Plato nur in dem Sinne übernehmen, wie es seinen philosophischen Grundsätzen entsprach. Er konnte nicht (wie ein Demosthenes) die Athener zur Aufrechterhaltung ihrer Demokratie und Abwehr eines fremden Monarchen mahnen, weil ihm die Demokratie nicht als eine gute Staatsform erschien; er konnte nur für die Herstellung einer auf philosophischer Bildung der herrschenden Classe ruhenden Aristokratie oder Monarchie mitwirken wollen, denn nur eine auf diesen Zweck gerichtete politische Thätigkeit konnte ihm als heilsam und als Pflicht erscheinen, und er nahm diese Aufgabe auf sich, als ihm (freilich irrthümlicherweise) die sicilischen Verhältnisse als zu ihrer Lösung geeignet erschienen. Vgl. Ferd. Delbrück, Vertheidigung Plato's gegen einen Angriff (Niebuhr's im Rhein. Mus. für Philol., Gesch. u. griech. Philos., I, S. 196) auf seine Bürgertugend, Bonn 1828.

Der Verkehr des Plato mit Euklides in Megara hat auf die Ausbildung seines eigenen Systems möglicherweise noch einen beträchtlichen Einfluss geübt. 106 In Cyrene soll Plato den Mathematiker Theodorus besucht haben (Diog. L. III, 6), den er kurz vor dem Tode des Sokrates in Athen kennen gelernt zu haben scheint (Theaet. p. 143 b ff.); es ist anzunehmen, dass er bei ihm sich in der Mathematik weiter ausgebildet habe. Nach Aegypten ging Plato nach Cic. de fin. V, 29 in der Absicht, sich von den Priestern in der Mathematik und Astronomie belehren zu lassen, wie später Plato's Schüler, der Astronom Eudoxus, einen längeren Aufenthalt in Aegypten, dem Lande alter Erfahrungen, nahm. Ob die Angaben, dass Plato nach Cyrene und nach Aegypten gereist sei, auf echter Tradition beruhen, ist ungewiss; dieselben könnten auch blosse Folgerungen aus der Erwähnung des Theodorus (im Theaetet) und aus der Bezugnahme auf Aegyptisches in Plato's Schriften (Phaedr. p. 247 c.; Rep. IV. 435; Tim. 21 e; Leges II, 656 d, 657 a, V, 747 c, VII, 799 a, 819 a; cf. Pol. 264 c, 290 d) sein; doch dürfte dann wenigstens der Schluss auf eine ägyptische Reise als gültig anzuerkennen sein; Angaben aber, wie die des Cicero, machen nicht den Eindruck, auf blossen Schlüssen aus Plato's Schriften zu beruhen, schon weil sie auch die aus den Dialogen nicht zu erschliessende Folge der Reisen betreffen. Cicero sagt d. rep. I, 10: Platonem primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inventa perdisceret; de fin. V, 29: cur Plato Aegyptum peragravit, ut a sacerdotibus barbaris numeros et coelestia acciperet? cur post Tarentum ad Archytam? cur ad ceteros Pythagoreos, Echecratem, Timaeum, Acrionem Locros ut quum Socratem expressisset (d. h. in sich gleichsam wieder ausgeprägt hatte), adjungeret Pythagoreorum disciplinam eaque quae Socrates repudiabat, addisceret? Quintilian lässt (Inst. or. I, 12) die Reise nach Italien der nach Aegypten vorangehen, jedoch wohl mit Unrecht. Nach Diog. L. III, 6 ist Plato nach Megara, Cyrene, Italien, Aegypten, nach Apul. de dogm. Pl. I, 3 (cf. Proleg. ph. Pl. 4) nach Italien, Cyrene, Aegypten, wieder nach Italien und nach Sicilien gereist. Dass Plato auch nach Kleinasien gekommen sei, vermuthet Schleiermacher (Pl. W. II, 1, S. 185) nach der Schilderung des Treibens der Herakliteer in Ionien (Theaet. 179 f.); Zeugnisse aber liegen darüber nicht vor. Für historisch darf nicht Plutarch's mit freien Fictionen reichlich durchwebte Darstellung in dem Gespräch περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου c. 7, p. 579 (cf. de Ei VI, p. 386) gelten, wo Simmias sagt: zu Memphis, wo der Prophet Χόνουφις war, hielten wir uns philosophirend auf, ich und Plato und Ἑλλοπίων ὁ Πεπαρήθιος, — als wir von Aegypten wegfuhren, kamen uns bei Karien einige Delier entgegen,

die von Plato als einem der Geometrie Kundigen die Lösung des von Apollo ihnen gestellten Problems der Verdoppelung eines kubischen Altares erbaten; Plato bezeichnete als Bedingung der Lösung die Auffindung zweier mittleren Proportionalen und verwies im Uebrigen die Petenten an Eudoxus den Knidier und an den Kyzikener Helikon, belehrte sie auch, der Gott verlange nicht sowohl den Altar, als vielmehr die Beschäftigung mit der Mathematik. Die Reise nach Italien und Sicilien scheint Plato nach Epist. VII, p. 326 b von Athen aus (um 390?) unternommen zu haben. Es ist ungewiss, ob er um 394 in Athen gewesen sei und etwa auch an dem korinthischen Feldzug theilgenommen habe. Plato war, als er zum ersten Mal nach Syrakus kam, nach dem Zeugniss des 7. Briefes (p. 324 a) ungefähr 40 Jahre alt. Bei den Pythagoreern suchte Plato wohl nicht nur die genauere Kenntniss ihrer Lehre, sondern auch die Anschauung von ihrem wissenschaftlichen und ethisch-politischen Zusammenleben und von ihrer Weise der Jugendbildung zu gewinnen. In Syrakus gewann er für seine Lehre und Lebensrichtung den jungen, damals etwa zwanzigjährigen Dio, dessen Schwester an Dionysius (den älteren) vermählt war; der Tyrann selbst aber fand Plato's moralische Ermahnungen „greisenhaft" (Diog. L. III, 18), und rächte sich an ihm, indem er ihn wie einen Kriegsgefangenen behandelte. Der Verkauf in Aegina muss (falls er historisch ist) kurz vor dem Ende des korinthischen Krieges um 387 v. Chr. stattgefunden haben. Annikeris soll ihn losgekauft und sich hernach geweigert haben, das Lösegeld sich von Plato's Freunden zurückerstatten zu lassen, und so wurde, heisst es, die Summe zum Ankauf des Akademusgartens verwendet, wo Plato einen Kreis philosophirender Freunde um sich vereinigte. Seine Lehrweise war, wie wir nach der Form seiner Schriften und nach einer ausdrücklichen Erklärung im Phaedrus (p. 275 ff.) schliessen müssen, die dialogische; doch scheint er daneben auch zusammenhängende Vorträge gehalten zu haben. Nur die Hoffnung, einen grossen politisch-philosophi-
107 schen Erfolg zu erzielen (Epist. VII, p. 329), konnte Plato bestimmen, seine Lehrthätigkeit zweimal durch Reisen nach Sicilien zu unterbrechen. Die Absicht, in welcher Plato seine zweite Reise nach Sicilien bald nach dem Regierungsantritt des jüngeren Dionysius (367 v. Chr.) unternahm, ging dahin, im Verein mit Dio den jungen Herrscher für die Philosophie zu gewinnen und ihn zur Umwandlung der Tyrannis in eine gesetzlich geordnete Monarchie zu bewegen. Dieser Plan scheiterte an dem Wankelmuth des Jünglings, an seinem Verdacht gegen Dio, dass dieser ihn beseitigen und sich selbst der obersten Gewalt bemächtigen wolle, und an den Gegenwirkungen einer anderen politischen Partei, welche die bestehende Form der Herrschaft aufrecht zu erhalten suchte. Dio wurde verbannt, und Plato war einflusslos. Die dritte Reise nach Sicilien (361) unternahm er, um Dionysius mit Dio zu versöhnen, erreichte aber nicht nur dieses Ziel nicht, sondern kam zuletzt selbst durch das Misstrauen des Tyrannen in Lebensgefahr, so dass ihn nur die Verwendung des Pythagoreers Archytas von Tarent rettete. Dion, von Schülern und Freunden Plato's unterstützt, unternahm Ol. 105, 3 (358/57) eine erfolgreiche Expedition nach Sicilien gegen Dionysius, ward aber 353 durch seinen verrätherischen Waffengefährten Kallippus ermordet (der seinerseits 350 getödtet ward). Dionysius, der sich in dem italischen Lokri behauptet hatte, gelangte 346 wieder zur Herrschaft in Syrakus, bis ihn 343 Timoleon vertrieb. Plato widmete sich seit seiner Rückkehr nach Athen (361 oder 360) ausschliesslich seiner Lehrthätigkeit in Rede und Schrift. Nach Dionys. de compos. verb. p. 208 feilte er bis zum Alter von 80 Jahren an seinen Schriften. Einer wahrscheinlich auf Zahlenspeculation basirten Angabe zufolge, die Seneca (Epist. 58, 31) mittheilt, soll er an seinem Geburtstage gestorben sein, genau

81 Jahre alt. Cicero sagt (de senect. V, 13): uno et octogesimo anno scribens est mortuus, was vielleicht so zu verstehen sein mag, dass das 81. Lebensjahr eben erst angetreten worden war. Sein Tod fiel in das Jahr, in welchem Theophilus Archon war (Ol. 108, 1).

Noch mag hier die Charakteristik eine Stelle finden, welche Goethe von Plato giebt, gemäss dem Raphael'schen Gemälde: „die Schule von Athen", worin (nach der gewöhnlichen Deutung; anders H. Grimm, s. dessen Neue Essays, vgl. Preuss. Jahrb. 1864, Heft 1 und 2) Plato als zum Himmel weisend, Aristoteles auf die Erde hinblickend dargestellt wird: „Plato verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu thun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so noth thut, freundlich mitzutheilen. Er dringt in die Tiefen, mehr, um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder theilhaftig zu werden. Alles, was er äussert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im Einzelnen von irdischem Wissen zueignet, verdampft in seiner Methode, seinem Vortrage". Vergl. unten zu § 45 die Goethe'sche Charakteristik des Aristoteles. „In Plato's Philosophie", sagt Boeckh (nach E. Bratuscheck's Citat aus der Einl. in die Vorlesungen über Plato in dem Artikel „August Boeckh als Platoniker" in J. Bergmann's philos. Monatsheften, Bd. I, 1868, S. 257—349) „haben die treibenden Wurzeln und Zweige früherer Philosophie sich bis zur Blüthe potenzirt, aus der die spätere Frucht langsam heranreift" (a. a. O. S. 282).

§ 40. Als Werke Plato's sind uns 36 Schriften (in 56 Büchern) überliefert (die „Briefe" als Einheit gezählt), und daneben tragen einige, die schon im Alterthum als unecht bezeichnet worden sind, seinen Namen. Der alexandrinische Grammatiker Aristophanes von Byzanz hat mehrere Platonische Schriften in Trilogien zusammengestellt, und der Neupythagoreer Thrasyllus (zur Zeit des Kaisers Tiberius) die sämmtlichen Schriften, die er für echt hielt, in neun Tetralogien. Schleiermacher nimmt an, dass Plato in einer didaktischen Ordnung (die einen von Anfang an in den Grundzügen feststehenden Plan zur unabweisbaren Voraussetzung hat) die Gesammtheit seiner Werke (mit Ausnahme einzelner Gelegenheitsschriften) verfasst habe. Er bildet drei Gruppen: elementarische, vermittelnde und constructive Dialoge. Für Plato's Erstlingsschrift hält er den Phaedrus, für die spätesten Schriften: Staat, Timaeus und Leges. K. F. Hermann dagegen negirt die Einheit eines schriftstellerischen Planes und betrachtet die einzelnen Schriften Plato's als Documente seiner eigenen philosophischen Entwicklung. Er statuirt bei Plato drei „Schriftstellerperioden", wovon die erste bis in die nächste Zeit nach dem Tode des Sokrates gehe, die zweite die Zeit des Aufenthaltes in Megara und der sich daran anschliessenden Reisen umfasse, die dritte mit

106

der Rückkehr Plato's von der ersten sicilischen Reise nach Athen beginne und bis zu Plato's Tode herabreiche. Für die frühesten Schriften hält er die kleineren ethischen Dialoge, welche am meisten einen Sokratischen Typus tragen, wie Hippias minor, Lysis, und den Dialog Protagoras; für die spätesten die nämlichen, wie auch Schleiermacher; den Phaedrus erklärt er (mit Socher und Stallbaum) für das „Antrittsprogramm der Lehrthätigkeit Plato's in der Akademie". Ed. Munk hält dafür, dass Plato in seinen Schriften ein idealisirtes Lebensbild des Sokrates als des echten Philosophen zeichnend, die Ordnung derselben durch das aufsteigende Lebensalter des Sokrates angedeutet habe (welche Ansicht mit dem Hermannschen Princip unverträglich, unter der Voraussetzung eines einheitlichen Planes aber zwar ansprechend, jedoch nicht nothwendig, und nicht ohne allzu gewagte Annahmen durchführbar ist).

Jedenfalls ist bei der Prüfung der Echtheit von den Aristotelischen Stellen auszugehen, durch welche am sichersten, mit Plato's Namen und dem Titel der Schrift, der Staat und Timaeus, wie auch die Gesetze, als Werke Plato's bezeugt sind, demnächst, mit dem Titel der Schrift, ohne Nennung des Verfassers, aber mit deutlicher Beziehung auf Plato: Phaedo, Gastmahl (unter der Bezeichnung „erotische Reden"), Phaedrus, Gorgias; als vorhanden sind mit Angabe des Titels, jedoch wohl nicht in unzweifelhafter Beziehung auf Plato als Verfasser erwähnt: Meno, Hippias (worunter der kleinere Dialog, Hipp. minor, zu verstehen ist) und Menexenus (als „epitaphische" Rede). Mit Nennung Plato's bezieht sich Aristoteles ohne Angabe des Titels der Schrift auf Stellen aus dem Theaetet und Philebus und auf Sätze, die der Dialog Sophist enthält, die aber vielmehr als mündliche Aeusserungen Plato's und zum Theil als Ansichten von Platonikern erwähnt zu werden scheinen. Ohne Nennung Plato's und des Titels der Schrift scheint Aristoteles Bezug zu nehmen auf Stellen des Politicus, der Apologie, des Lysis, Laches und vielleicht des Protagoras, möglicherweise auch des Euthydemus und des Cratylus. Ueber die Abfassungszeit der Dialoge lassen sich nur wenige völlig gesicherte Data finden; insbesondere geht aus einem Anachronismus in dem Dialog Symposion unzweifelhaft hervor, dass derselbe nach (und wahrscheinlich sehr bald nach) 385 v. Chr. entstanden ist; ferner ist durch Aristoteles ausdrücklich bezeugt, dass die Leges später verfasst worden sind, als die Republik. Bei dem ideali-
109 sirenden Charakter der Platonischen Dialoge ist nur die Annahme naturgemäss, dass Plato dieselben sämmtlich erst nach dem Tode des Sokrates geschrieben habe. Nach einer alten, nicht unglaubwürdigen, jedoch auch nicht völlig zuverlässigen Angabe soll der

Dialog Phaedrus der früheste sein. Es steht in Frage, ob der Protagoras und ob der Gorgias dem Phaedrus vorangegangen oder nachgefolgt sei; es ist anzunehmen, dass der Phaedrus früher, als das Gastmahl verfasst worden sei. Am wahrscheinlichsten ist, dass Plato erst um sein vierzigstes Lebensjahr (bei der Gründung seiner Schule im Akademos-Garten) Dialoge zu veröffentlichen begonnen habe, und zwar der Reihe nach: Phaedrus, Gastmahl, Protagoras, nebst kleineren ethischen Dialogen, Gorgias, dann vielleicht Meno; vielleicht ist auf die genannten Dialoge zunächst die Republik nebst dem Timaeus und dem Critias-Fragment gefolgt, dann der Cratylus und Theaetet und Phaedo, auch der Philebus, endlich die Leges, die Plato unvollendet hinterlassen haben soll. Die Apologie scheint bald nach dem Process des Socrates im Anschluss an die wirkliche Vertheidigungsrede geschrieben worden zu sein.

Die Werke Plato's sind zuerst lateinisch in der Uebersetzung des Marsilius Ficinus zu Florenz 1483—1484 erschienen, wiederabgedr. Venet. 1491 u. ö., griechisch zuerst Venet. 1513 bei Aldus Manutius (unter Mitwirkung des Marcus Musurus). Hierauf folgte zunächst die durch Johannes Oporinus und Simon Grynaeus veranstaltete Ausgabe Basileae apud Joh. Valderum 1534, dann die Ausgabe Basileae apud Henricum Petri 1556, danach die durch Henricus Stephanus veranstaltete Ausgabe (nebst der Uebersetzung des Joh. Serranus), 3 voll., Par. 1578, nach deren Seitenzahlen, die auch neueren Ausgaben beigedruckt sind, citirt zu werden pflegt. Die Stephansche Ausgabe wurde wieder aufgelegt zu Lyon 1590 mit der Uebersetzung des Ficinus und bloss griechisch Frcf. 1602. Neuere Gesammtausgaben sind: die zu Zweibrücken 1781—87 erschienene (von den sog. Bipontinern G. Ch. Croll, Fr. Chr. Exter und J. Val. Embser veranstaltet, zu der auch die Argumenta dial. Plat. expos. et ill. a. D. Tiedemanno, Biponti 1786 gehören), ferner die Tauchnitzer Ausgabe, Leipzig 1813—19, 1829, 1850, die von Immun. Bekker veranstaltete, Berl. 1816—17, nebst Commentar und Scholien, ebd. 1823, auch London 1826, von F. Ast, Leipzig 1819—32, von Gottfr. Stallbaum, Leipzig 1821—25, 1833 ff., in Einem Bande ebd. 1850 und 67, von Baiter, Orelli u. Winckelmann, Zürich 1839—42, 1861 ff., gr. u. deutsch, Leipzig bei Engelmann 1841 ff., gr. u lat. hrsg von C. E. Ch. Schneider und R. B. Hirschig, Par. 1846—56, griech. hrsg. von K. F. Hermann, Leipzig 1851 bis 53.

Platon's Werke, von F. Schleiermacher (Uebersetzungen und Einleitungen), I, 1 u. 2, II, 1—3, Berlin 1804—10; neue verb. Aufl. ebd. 1817—24; III, 1 (Staat) ebd. 1828; 3. Aufl. von I. u. II. und 2. Aufl. von III, 1, ebd. 1855—62. Platon's Werke, in's Französische übersetzt von Victor Cousin, 8 Bände, Paris 1825—40. In's Italienische übersetzt von Rug. Bonghi, Opere di Platone nuovamente tradotte, Milano 1857. Platon's sämmtliche Werke, übers. von Hieron. Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart, 8 Bde., Leipz. 1850—66. (Vgl. Steinhart, Aphorismen über den gegenw. Stand der Pl. Forschungen, in den Verh. der 25. Philol.-Vers. in Halle, Leipzig 1868, S. 54—70).

Erläuterungsschriften aus dem Alterthum s. u. § 65 u § 70. Timaei Lexicon voc. Platonic., ed. D. Ruhnken, Lugd. Bat. 1789, it. ed., cur. G. A. Koch, Lips. 1828. Die Schriften über Plato von Ast, K. F. Hermann s. o. zu § 39; vgl. auch Ast, Lexicon Platonicum, Lips. 1834—39. Jos. Socher, über Platon's Schriften, München 1820. Ed. Zeller, Platonische Studien (über die Leges, den Menexenus und Hippias minor, den Parmenides und die Darstellung der Plat. Philos. bei Arist.), Tübingen 1839. Franz Susemihl, Prodromus Plat. Forschungen, Greifsw. Hab.-Schr., Göttingen 1852. Derselbe, die genet. Entwicklung der Platon. Philosophie, einleitend dargestellt, 2 Theile, Leipzig 1855—60. Vergl. dessen zahlreiche Recensionen neuerer Platonischer Schriften in mehreren Jahrgängen von Jahn's Jahrb. f. Phil. u. Päd. und Abhandlungen ebend und im Philologus, namentlich die Platonischen Forschungen im zweiten Supplementbande zum Philologus 1863 und im Philologus, Jahrg. XX, Gött. 1863, ferner dessen Einleitungen zu seinen Uebersetzungen 110

mehrerer Plat. Dialoge. G. F. W. Suckow, die wissenschaftliche und künstlerische Form der Platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigenthümlichkeit dargestellt, Berlin 1855. Ed. Munk, die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften, Berlin 1856. Sigurd Ribbing, genetisk framställning af Plato's ideelära jemte bifogade undersökningar om de Platonska skrifternas äkthet och inbördes sammanhang, Upsala 1858, deutsch Leipzig 1863—64. Hermann Bonitz, Platon. Studien, I u. II (bezügl. auf Gorg., Theaet., Euthyd., Soph.), Wien 1858—60 Friedr. Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben, Wien 1861; über den Gegensatz zwischen Genetikern und Methodikern und dessen Vermittlung, in der Zeitschr. f. Philos., Bd. 57, S. 55 ff., 1870. Ed. Alberti, die Frage nach Geist und Ordnung der Plat. Schriften, beleuchtet aus Aristoteles, Leipz. 1864. G. Grote, Plato etc. (s. o. § 39, S. 103), 2. Aufl., ebd. 1867. (Vgl. über diese Grote'sche Schrift St. Mill in Edinb. Review, April 1866, Paul Janet im Journal des savans, 1866, Juni, S. 381—395, und 1867, Febr, S. 114—132, Charles de Rémusat in der Revue des deux mondes, t. 73, 1868, p. 43—77, und D. Peipers in den Gött. gelehrt. Anz., 1869, S. 81—120 und ebd. 1870, S. 561—610). Karl Schaarschmidt, die Sammlung der Platonischen Schriften, zur Scheidung der echten von den unechten untersucht, Bonn 1866. D. A. Day, Pl., anal. of the dial. with an anal. index, London 1869.

Zu den zahlreichen Ausgaben, Uebersetzungen und Erläuterungen Platonischer Schriften und kleinerer oder grösserer Schriftencomplexe, die hier nicht alle einzeln angeführt werden können (s. Engelmann's Bibl. scr. class., 5. Aufl., Leipzig 1858, ferner Verzeichnisse in versch. Jahrg. des Philologus, in Litteraturgeschichten etc.) gehören (ausser Abh. zur Texteskritik, z. B. Mart. Schanz, in Plat. et Cens., Gott. 1867; Mor. Vermehren, Pl. Stud., Leipz. 1870) u. a. noch folgende:

Dialogi selecti cura Ludov. Frid. Heindorfii, ad apparatum Imm. Bekkeri lect. denuo emend. Ph. Buttmann, Berol. 1802—28. Dialogorum delectus ex rec. et cum lat. interpr. F. Aug. Wolfii (Euthyphro, Apologia, Crito), Berol. 1812. Sympos. ed. F. A. Wolf, Leipz. 1782. Phaedo ed. D. Wyttenbach, Lugd. Bat. 1810, auch Leipz. 1824. Die Rep. haben Ast, K. Schneider u. A., die Leges Ast, Schulthess u. A. edirt, den Euthyd. u. Laches Badham, Jan 1865 etc.

Platons Werke (in der Osiander - Schwab'schen Sammlung): Gespr. zur Verherrlichung des Sokr. übers. v. L. Georgii und Franz Susemihl; Gespr. prakt. Inh. von Susemihl, Georgii und J. Deuschle; Dialekt. Gespr. v. Deuschle und Susemihl; die Pl. Kosmik von W. S. Teuffel, W. Wiegand und Susemihl; Zweifelhaftes and Unechtes von Wiegand und Susemihl; Stuttgart bei J. B. Metzler, 1853 ff. Plato's Werke übers. (Phaedon, Gastmahl, Phaedrus, Staat, Apol. übers. v. Karl Praatl, Euthyphro und Krito, Protag, Laches übers. von Ed. Eyth; Gorgias übers. von Karl Conz etc.), Stuttgart bei Karl Hoffmann, 1854 ff. Pl.'s ausgewählte Schriften, für den Schulgebrauch erklärt von Christian Cron und Julius Deuschle (Apol., Krito etc.), Leipzig 1857 ff. Pl.'s Phaedrus und Gastmahl, übers. mit einleitendem Vorwort von K. Lehrs, Leipzig 1870. Das Gastmahl hat u. A. auch Ed. Zeller, Marb. 1857, übersetzt und erläutert, den Gorgias G. Schulthess (neu bearbeitet von S. Vögelin, 2. Aufl., Zürich 1857), den Staat F. C. Wolf, Altona 1799, Kleuker, Wien 1805, K. Schneider, Breslau 1839, etc.

Den Dialog Phaedras behandeln ausser den Einleitungen der Herausgeber und Uebersetzer und den betreffenden Abschnitten in den umfassenderen Werken von Ast, Socher, C. F. Hermann, Brandis, Zeller, Susemihl, Munk, Grote etc. insbesondere noch u. a.: Aug. Bernh. Krische, über Pl.'s Phaedrus (aus den „Göttinger Studien", 1847, abgedr.), Göttingen 1848. Jul. Deuschle, über den innern Gedankenzusammenhang im Phaedr, in: Z. f. d. A.-Wiss. 1854, S. 25—44; die Plat. Mythen, insbesondere der Mythus im Phaedr., Hanau 1854. Lipke, de Pl. Phaedri considio, G.-Pr., Wesel 1856. C. R. Volquardsen, Pl.'s Phaedr., Pl.'s erste Schrift, Kiel 1862. F. Bresler, über den Plat. Phaedrus, G.-Pr., Danzig 1867. Rud. Kühner, Pl. de eloquentia in Phaedro dialogo judicium, G.-Pr., Spandau 1868. Carl Schmelzer, zu Pl.'s Phaedrus, Pr., Guben 1868. L. B. Förster, quaestio de Pl. Phaedro, Brl. 1869.

Von dem Plat. Symposion handeln (ausser Schleiermacher, Hermann, Brandis, Steinhart, Susemihl etc.): F. A. Wolf, in dessen verm. Schr. S. 288—339. Carl Fortlage, philos. Meditationen über Pl.'s Sympos., Heidelberg 1835. Ferd. Delbrück, de Pl. symp., Bonn 1839. Albert Schwegler, über die Composition des Pl. Sympos., Hab.-Schr., Tüb. 1843. Ed. Wunder, Blicke in Pl.'s Sympos., in: Philol. V, S. 682 ff. Franz Susemihl, über die Compos. des Pl. Gastm., in: Philol. VI, 1851, S. 177 ff. (nebst nachträgl. Bem. ebd. VIII, 1853, S. 153—159). Ed. Zeller bei s. Uebers. (s. o.)

Das Verhältniss des Pl. Gastmahls zum Xenophontischen betreffen: Boeckh, de simultate, quam Plato cum Xenoph. exercuisse fertur, Berol. 1811 (vergl. Boeckh in v. Raumer's antiquar. Briefen, Leipzig 1851, S. 40 ff). K. F. Hermann, num Pl. an Xenoph. Conviv. suum prius scripserit, atque de consil. horum libell., ind. lect. Marb. 1834; Vermuthung, dass Pl.'s Sympos. älter sei, als das Xen., gerechtfertigt, ebd. 1841 (cfr. ind. lect. Gött. 1844, 1845); zur Frage über das Zeitverhältniss der beiden Symposien, in: Philol. VIII, 1853, S. 329—333. Arn. Hug (für die Priorität des Xen. Gastm., wohl mit entscheidenden Gründen), in: Philol. VII, 1852, S. 638—695. Georg Ferd. Rettig (auch für die Priorität der Xenoph. Schrift und speciell über die Reden des Sokrates u. Pausanias), Progr., Bern 1864.

Ueber den Dialog Protagoras handeln (ausser Schleiermacher, C. F. Hermann, Steinhart, Susemihl, Munk, Grote etc.): Conr. G. Fehmer, Pl. Prot., Progr., Zeitz 1839. W. Nattmann, de Pl. Prot., Emmerich 1855. Kroschel, zu den chronol. Verhältn. des Pl. Protag., in der Zeitschr. f. d. G.-Wesen XI, 1857, S. 561—567, und G.-Pr., Erfurt 1859. Richard Schöne, über Pl. Prot., ein Beitrag zur Lösung der Pl. Frage, Leipzig 1862. Meinardus, wie ist Pl.'s Protag. aufzufassen? G.-Progr., Oldenburg 1865. Waldeck, Analyse des Pl. Protag., G.-Pr., Corbach 1868.

Ueber den Gedankengang und die Tendenz des Dialogs Gorgias handeln ausser den Herausgebern etc. insbesondere noch: Joh. Bake, de Gorg. Plat. cons. et ingenio, in dessen: scholica hypomnemata, III, Lagd. Bat. 1844, p. 1—26. Wilh. Münscher. über die Zeitbest. in Pl.'s Gorg., G.-Pr., Hersfeld 1855. Herm. Bonitz in den oben erwähnten Platon. Studien. Ludw. Paul, ist die Scene für den Gorg. im Hause des Kallikles? Festgruss an die (27.) Philologen-Vers. zu Kiel, 1869, S. 19—43.

Ueber den Dialog Meno handeln: Carl Morgenstern, quid Plato spectaverit in dial. qui Meno inscr. componendo, Halae 1794, Schleiermacher, Ast (der den Dialog Meno dem Plato abspricht), C. F. Hermann (ind. lect. Marb. 1837, wiederabgedr. in Jahn's Archiv 1837, S. 51—65), A. A. J. Pampuch, Programm, Trzemeszno 1849, in jüngster Zeit Schaarschmidt (die Echtheit negirend), die Sammlung der Plat. Schriften, S. 342—372, Alberti in der Zeitschr. f. Gymn.-Wesen XXI, Berlin 1867, S. 177—196 und (für die Echtheit gegen Schaarschmidt argumentirend) ebd. S. 817—832.

Ueber den Menexenus handeln ausser Schleiermacher, Zeller in den „Platon. Studien", Stallbaum, Steinhart etc. insbesondere noch: Carl Schönborn, Pr., Guben 1830. K. W. Krüger in dessen histor.-philol. Studien I., Berlin 1837, S. 224—232 und 238—244. V. Lörs, quae ratio inter Plat Menexenum et Lysiae laudationem sive epitaphium intercedat, Progr., Trier 1846. J. Tüllmann, de Plat. qui vulgo fertur Menexeni consilio et origine, Inaug.-Diss., Greifswald 1859. J. Gutscher, Gym.-Pr., Marburg (Steierm.) 1866.

Ueber den unechten Dialog Minos handelt Aug. Boeckh, comment. in Plat. qui fertur Minoëm, Halle 1806. Simonis Socratici ut videtur dialogi quatuor: de lege, de lucri capidine, de justo ac de virtute, additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiochus, ed. A. Boeckh, Heidelb. 1810 (ein Versuch, auf Grund der Angaben des Diog L. II, 122 einem Zeitgenossen des Sokrates, dem Schuster Simon, einige der in unserm Corpus Platonicum enthaltenen unechten Dialoge zu vindiciren; doch gehören dieselben wohl frühestens dem dritten Jahrh. v. Chr. an).

Ueber den Dialog Euthyphro handeln u. A.: Ch. Ad. Balsam, Pr., Hirschberg 1825; E. F. Yxem, Progr., Berlin 1842; J. Walser, Pr., Hermannst. 1866. Rad. Schultze, Pr., Wittstock 1870. Ueber den Klitopho handelt E F. Yxem, Berlin 1846. Den Dialog Krito hat gegen Ast als einen echten Dialog Plato's J. H. Bremi in seinen „philol. Beitr aus der Schweiz", I, Zürich 1819, S. 131—142, vertheidigt. Ueber den Charmides handelt J. Ochmann, comm. acad., Breslau 1827. Vgl. ausser den Einl. der Herausgeber und Uebersetzer insbesondere Schaarschmidt, die Samml. etc. gegen und Grote, Plato etc. für die Echtheit des Euthyphro, Krito u. a. kleinerer Dialoge.

Ueber Plato's Staat, Timaeus und das Kritias-Fragment handelt u. A. C. V. Tchorzewski, Kasan 1847. Die chronologischen Verhältnisse haben Boeckh und C. F. Hermann in mehreren Programmen (Berlin 1838, 39, 40, Marburg 1839) behandelt. Ferd. Delbrück, Einl. in Pl.'s Werk vom Staat in: Jahrb. d preuss.-rhein. Univ, I, Bonn 1821, S. 315 ff. Georg Ferd. Rettig, über Steinhart's, Susemihl's und Stallbaum's Einleit. zu Pl.'s Staat, in: Rhein. Mus. N. F. XVI, 1861, S. 161—197. Bacher, die dramat Compos. und rhetor. Dispos. der Rep., G.-Pr., Augsburg 1869. W. Oncken, die Staatsl. d. Arist., Leipz. 1870, S. 105 ff. Den Tim. betreffen (ausser Boeckh's, Stallbaum's, Martin's, Steinhart's etc. Abhandlungen, auch noch:

Ladevi Roche, le vrai et le faux Platon, Bordeaux 1867. Gumlich, zur Würdigung und zum Verständniss des Tim, G.-Pr., Berlin 1869. Vgl. unten §§ 42 u. 43.

Den Phaedo betreffen u. a.: C. F. Hermann, de Plat. Phaedonis argumento, index lect., Marburg 1835. Susemihl, über Zweck und Gliederung des Phaedo, in: Philol. V, 1850, S. 385 ff. Herm. Schmidt, krit. Commentar zu Pl.'s Ph., Halle 1850—52. Beitr. zur Erkl. von Pl.'s Ph., in: Z. f. G.-Wes. VI, 1852, Heft 5, 6, 7; zur Gesch. der Texteskritik, in: Jahn's Archiv XVI, 1850, S 488—530; Pl.'s Ph. sachl. erkl., G.-Pr., Wittenberg 1854. Vgl. die in § 42 citirten Abhandlungen.

Ueber den Cratylus handelt einerseits, die Unechtheit behauptend, Schaarschmidt, über die Unechtheit des Dialogs Kratylos, im Rhein. Mus., N. F., XX, 1865, S. 321—356 und in seiner Schrift: die Sammlung etc., S. 245 ff., andererseits Alberti im Rhein. Mus. XXI, 1866, S. 180—209, und ebd. XXII, 1867, S. 477—499, wie auch in den Gött. gel. Anz. v. 8. Mai 1867, und besonders Theodor Benfey in den Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, No. 8, 7. März 1866: „Auszug einer Abhandlung über die Aufgabe des Platon. Dialogs Kratylus". und in eben dieser seitdem in den Abhandlungen der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Gött, 12. Bd., aus den Jahren 1864—66, und auch separat, Göttingen 1866, veröffentlichten Abhandlung selbst, auch Lehrs im Rhein. Mus., N. F., XXII, 1867, S. 436—440, wiederabg. bei Lehrs' Uebers. des Phaedrus und Gastm., Leipzig 1870, im Anhang. R. Luckow, de Plat. Cratylo, G.-Pr., Treptow 1868. Woldem. Hayduck, de Cratyli Platonici fine et consilio, Breslau 1868. Herm. Schmidt, Pl.'s Crat. erläutert, Halle 1869. Dreykorn, der Crat. ein Dial. Pl.'s, Pr., Zweibrücken 1869.

Den Gedankengang des Theaetet stellt am genauesten Bonitz in den oben erw. „Studien" dar. Vergl. L. G. Dissen, de arte combinatoria in Plat. Theaet., in Dissen's kl. Schr., Gött. 1839, S. 151—160. Conrad G. Fehmer, Theaet. Pl. enarr., G.-Pr., Zeitz 1855. Max Schneidewin, disquis. philos. de Pl. Theaeteti parte priori specimen, diss. inaug, Gött. 1865. Schubart, d. Pl. Th., G.-Pr, Weimar 1869.

Den Philebus sucht Schaarschmidt (die Sammlung etc., S. 277—326) als unecht zu erweisen. Gegen ihn argumentirt L. Georgii in: N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. Bd. 97, Lpz. 1868, S. 297—325. (Vgl. auch m. Bem. in litt. Centralbl. 1867, S. 1068.)

Ueber den Dialog Parmenides handeln: Suckow, diss, Breslau 1823. C. F. Werder, dissert., Brl. 1833. Ed. Zeller in den „Plat. Studien" und im 2. Bde. seiner „Philos. d. Gr.", 1846, S. 346—361. Hatzfeld, de Parmen. Plat. disput., Paris 1850. Cuno Fischer, de Parm. Plat., Stuttgart 1851. Dass dieser Dialog nicht von Plato, sondern von einem Megariker verfasst worden sei, sucht Socher darzuthun in seiner oben angef. Schrift; dass derselbe nicht von Plato, sondern von einem zum Skepticismus sich hinneigenden Platoniker stamme, Ueberweg in den Plat. Untersuchungen, S. 176 ff, und besonders in der Abhandlung „der Dialog. Parm." in den Jahrb. f. class. Phil. 1863, S. 97—126, wie auch Schaarschmidt in der oben angef. Schrift S. 160 ff. und Werner Luthe, de Parm. qui Platoni tribuitur, Monasterii 1863. Die Echtheit suchen darzuthun: Deuschle in den Jahrb. f. class. Philol. 1862, S. 681—699. Neumann, de Pl. quem vocant Parm., diss. inaug., Brl. 1863. Franz Susemihl, Einl. zu s. Uebers. des Parm. in der Metzler'schen Sammlung. Vgl. Mehring, die griech. Dial. auf ihrem Höhepunkte, in der Zeitschr. für Philos., N. F., Bd. 45, Halle 1864, S. 11—49 und 175—204 (wo der schwerlich haltbare Versuch gemacht wird, den Dialog dem Aristoteles zu vindiciren); ferner Schramm, über Pl.'s Dial. Parm., Pr, Bamberg 1869.

Die Unechtheit der Dialoge Sophist und Politicus sucht Schaarschmidt zu erweisen im Rhein. Mus., N. F., XVIII, S. 1—28 und XIX, S 63—96, 1862 und 63, doch vgl. M. Hayduck, über die Echtheit des Soph. und Pol., I, Greifsw. G.-Pr. 1864, und Ed. Alberti im Rhein. Mus. 1866, Heft 2, S. 180 ff., andererseits aber wiederum Schaarschmidt in der „Samml. der Plat. Schriften", S. 181—245; vergl. ferner Paul Deussen, de Platonis Sophista, diss. inaug, Marburgi 1860, wo in Note 1 u. 2 die auf den Soph. bezügliche Litteratur (Monographien und Stellen in umfassenderen Werken) zusammengestellt wird, und m. Rec. der Deussen'schen Dissertation, philos. Monatsh. III, Berlin 1869, Septemberheft, auch Peipers, im philol. Anzeiger, Gött. 1869, S. 229—233. Rob. Pilger, die Athetese des Plat. Sophistes, G.-Pr., Berlin 1869.

Ueber die Leges handeln u. A.: A. Boeckh in Plat. qui fertur Minoëm eiusdemque priores libros de Legibus, Hal. 1806. Carl Dilthey, Pl. libr. de legibus examen, quo jure Platoni vindicari possint, Gott. 1820. Ed. Zeller (der in den „Platon. Studien" die Echtheit bezweifelt, dieselbe jedoch in der „Phil. d. Gr." im Wesentlichen anerkennt); ferner Susemihl, Steinhart, Schaarschmidt etc.; Oncken, Staatsl. d. Arist., S. 194—199. Die Texteskritik betr. u. a.: D. Peipers, qu. crit. de Pl. leg., Gott. 1863.

Die Unechtheit der sämmtlichen Briefe hat mit den entscheidendsten Argumenten Herm. Thom. Karsten dargethan, de Pl. quae feruntur epistolis (s. o. S. 107).

Die Aristotelischen Citate bilden allein eine zureichende äussere Bürgschaft der Echtheit Platonischer Schriften. Jeder Dialog, der unzweideutig als Platonisch von Aristoteles bezeugt ist, muss für echt gelten oder hat wenigstens die entschiedenste Präsumtion der Echtheit für sich. Es ist selbstverständlich, dass nicht umgekehrt das Schweigen des Aristoteles die Unechtheit beweist, obschon unter bestimmten Umständen dieses Schweigen allerdings als ein wichtiges Kriterium mit in Betracht kommt. Ueber die Echtheit der durch Aristoteles nicht bezeugten Schriften ist vorzugsweise nach inneren Gründen zu entscheiden. Die Bibliotheken der Schüler Plato's haben die Erhaltung alles Echten, aber nicht den Ausschluss alles Unechten zu sichern vermocht. Zum Theil sind Schriften, die von unmittelbaren Platonikern veröffentlicht worden waren (z. B. Leges, Epinomis, Sophist und Politicus), sofern sie entweder bald nach Pl.'s Tode auf Grund seines schriftstellerischen Nachlasses und seiner mündlichen Aeusserungen in seinem Sinn und unter seinem Namen geschrieben waren oder ohne genaue Bezeichnung oder nach zufälligem Verlust der Bezeichnung ihrer Verfasser in den Bibliotheken sich fanden, schon früh für Schriften Plato's gehalten worden; zum Theil sind Schriften, die 60 bis 100 Jahre nach Plato's Tode verfasst worden sein mögen (z. B. ein Theil der Briefe) als Platonische an die alexandrinische Bibliothek gelangt, zum Theil liegen noch spätere Fälschungen vor.

Die Trilogien, welche Aristophanes von Byzanz annimmt, sind (nach Diog. L. III, 61 f) folgende: 1) Rep., Timaeus, Critias; 2) Sophista, Politicus, Cratylus; 3) Leges, Minos, Epinomis; 4) Theaetetus, Euthyphro, Apologia; 5) Crito, Phaedo, Epistolae; ausserdem erkennt er noch andere Dialoge als echt an, die er einzeln aufgezählt hat, ohne dass wir wissen, welche diese waren. Die von Thrasyllus aufgestellten Tetralogien sind (nach Diog. L. III, 56 ff.): 1) Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo; 2) Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus; 3) Parmenides, Philebus, Convivium, Phaedrus; 4) Alcibiades I und II., Hipparchus, Anterastae; 5) Theages, Charmides, Laches, Lysis; 6) Euthydem, Protagoras, Gorgias, Meno; 7) Hippias major, Hippias minor, Io, Menexenus; 8) Clitopho, Rep., Timaeus, Critias; 9) Minos, Leges, Epinomis, Epistolae. Als anerkanntermaassen unechte Dialoge bezeichnet Diog. L. folgende: Mido, Eryxias, Halcyo, acht eingangslose Dialoge (ἀκέφαλοι η′), Sisyphus, Axiochus, Phaeaces, Demodocus, Chelidon, Hebdome, Epimenides. Von diesen sind uns erhalten: 1) Axiochus, 2) über das Gerechte (einer der eingangslosen Dialoge), 3) über die Tugend (desgleichen), 4) Demodocus, 5) Sisyphus, 6) Eryxias, 7) Halcyo (der Lucian's Werken beigesellt zu werden pflegt); dazu kommen die gleichfalls unechten Definitiones.

Schleiermacher rechnet dem ersten, elementarischen Theil der Platonischen Werke als Hauptschriften zu: Phaedrus, Protag., Parmenides; als Nebenwerke: Lysis, Laches, Charmides, Euthyphro; als Gelegenheitsschriften: Apolog. und Crito, und als halbecht oder unecht: Io, Hippias minor, Hipparch, Minos, Alcibiades II. Dem zweiten Theil, der die Dialoge indirect dialektischer Form umfasst, deren Hauptinhalt die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns bilde, rechnet Schleiermacher als Hauptschriften folgende Dialoge zu: Theaetetus, Sophistes, Politicus, Phaedo, Philebus; als Nebenwerke: Gorgias, Meno, Euthydemus, Cratylus, Convivium; als halbecht oder unecht: Theages, Erastae, Alcibiades I., Menexenus, Hippias major, Clitopho. Der dritte, constructive Theil endlich umfasst nach Schleiermacher als Hauptwerke die Dialoge: Politeia, Timaeus, Critias, und als Nebenwerk die Leges. — Brandis schliesst sich an Sch. an, hält aber für annehmbar, 111

dass der Protag. vor dem Phaedrus verfasst worden sei, und stellt (wie auch Zeller) den Parmenides unmittelbar nach Soph. und Politicus.

K. F. Hermann setzt in die erste der drei von ihm angenommenen Entwicklungsperioden Plato's folgende Dialoge: Hippias min., Io, Alcib. I., Charm., Lysis, Laches, Protagoras, Euthydemus; einer „Uebergangsperiode" rechnet er die Schriften zu: Apol., Crito, Gorgias, Euthyphro, Meno, Hipp. major. In der zweiten oder Megarischen Periode soll Plato verfasst haben: Cratylus, Theaet., Soph., Politicus, Parmenides. Der dritten Periode, der Zeit der Reife, sollen angehören: Phaedrus, Menexenus, Convivium, Phaedo, Philebus, Rep., Tim., Critias, Leges.

Im Wesentlichen hält sich Steinhart (in seinen Einleitungen zu der Müller'schen Uebersetzung der Platonischen Schriften) an die Hermann'sche Anordnung, die er nur im Einzelnen modificirt. Susemihl, der anfangs (in seinem Prodomus platon. Forschungen) der Schleiermacher'schen Ansicht näher stand, hat sich später Hermann angenähert und nimmt eine vermittelnde Stellung ein. Er hält dafür, dass der Platonischen Schriftenreihe ein bestimmter Plan zu Grunde liege, der aber nicht schon gleich im Beginne von Plato's Schriftstellerthätigkeit bereits in allen Hauptzügen entwickelt in Plato's Geiste lag, sondern sich gleich seiner Philosophie selbst in den ersten Stadien seiner Schriftstellerthätigkeit immer klarer und ausgeführter in ihm entwickelte; die Entwickelung der philosophischen Doctrin in Plato's Geiste lässt Susemihl weniger, als Hermann, durch äussere Einflüsse und mehr durch Plato's Originalität bedingt sein. Den Phaedrus hält Susemihl für früher, als die Dialoge der von Hermann sogenannten „Megarischen Periode", oder mindestens, als einen Theil derselben.

Munk hält an dem Schleiermacher'schen Grundgedanken fest, dass Plato planmässig in der Abfassung des Complexes seiner Dialoge verfahren sei, lässt aber diese fast alle erst nach dem Tode des Sokrates entstanden sein, hebt die künstlerische Seite des Planes mehr als die dialektische hervor, und nimmt an, Plato habe in der Folge seiner Schriften ein idealisirtes Lebensbild des Sokrates als des echten Philosophen geben wollen und demgemäss die von ihm selbst beabsichtigte Ordnung seiner Schriften, die im Ganzen auch mit der Zeitfolge der Abfassung zusammentreffe, durch die Zeitfolge der Scenerien, insbesondere durch das aufsteigende Lebensalter des in den Dialogen auftretenden Sokrates angedeutet.

112 Munk's Annahme ist eine beachtenswerthe Hypothese, mit der manche Resultate der Einzelforschung sehr gut zusammentreffen; doch ist das Princip selbst mindestens unsicher; unzweifelhaft aber ist die Art, wie Munk sein Princip im Einzelnen durchgeführt hat, unhaltbar. Die Kritik der Echtheit der Dialoge hat Munk vernachlässigt und die Untersuchung über die Zeitfolge oft zu leicht genommen und zu einseitig geführt, jedoch auch manche sehr werthvolle Beiträge zur Einzelforschung geliefert. Munk unterscheidet drei Reihen von Schriften: I. Des Sokrates Weihe zum Philosophen und seine Kämpfe gegen die falsche Weisheit; Zeit der Abfassung 389—384 v. Chr.: Parm. (Zeit der Handlung 446), Protag. (434), Charm. (432), Laches (421), Gorgias (420), Io (420), Hippias I. (420), Cratylus (420), Enthyd. (420), Sympos. (417). II. Sokrates lehrt die echte Weisheit; Zeit der Abfassung 383—370; Phaedrus (410), Philebus (410), Rep., Tim. und Critias (409, s. Munk in Jahn's Jahrb. 79, S. 791). III. S. erweist die Wahrheit seiner Lehre durch die Kritik der entgegengesetzten Ansichten und durch seinen Märtyrertod; Zeit der Abfassung: nach 370: Meno (405), Theaetet. (am Tage der Einbringung der Klage durch Meletus), Soph. und Politicus (1 Tag später), Eutyphro (an demselben Tage, wie Theaetet), Apolog. (1 Tag nach der Theorie nach Delos), Crito (2 Tage vor dem Tode des Sokrates), Phaedo (am Todestage des Sokrates). Diese Schriften bilden nach Munk einen in sich geschlossenen Cyclus; ihnen sind wenige

Jugendschriften vorangegangen, nämlich Alcib. I., Lysis und Hippias II.; ausserhalb des Cyclus stehen ausserdem als spätere Schriften Menexenus (nach 387 verfasst) und Leges (um 367 begonnen).

Grote hält die von Thrasyllus als echt bezeugten Dialoge sämmtlich für wirklich echt, weil vorauszusetzen sei, dass dieselben auf der alexandrinischen Bibliothek als Platonische Schriften aufbewahrt gewesen seien (was allerdings sehr wahrscheinlich ist) und weil ferner anzunehmen sei, dass diese Bibliothek dieselben gleich anfangs von den Platonikern in der Akademie erlangt habe (was vielleicht von manchen, aber schwerlich von allen gilt, welche dieselbe zur Zeit des Aristophanes und vollends zur Zeit des Thrasyllus besass), und dass diese Platoniker ein vollständiges und alles Unechte ausschliessendes Archiv der echten Platonischen Schriften besessen haben (diese letztere Annahme aber ist sehr gewagt und nicht erwiesen; denn in jener frühen Zeit prävalirte noch durchaus das productiv-philosophische Interesse vor dem litterarisch-antiquarischen; es ist sehr wohl denkbar, dass in Plato's Nachlass, wie auch in Büchersammlungen von Platonikern Exemplare von manchen der, wie nach allen Anzeichen vorauszusetzen ist, sehr zahlreichen dialogischen Schriften von Schülern Plato's zum Theil ohne genaue Bezeichnung der Verfasser sich vorgefunden haben, was früher oder später zu Irrthümern, mitunter auch zu Betrug Anlass geben konnte, sowie auch von den Schriften früher Aristoteliker manche, vielleicht bei der Wiederfindung der Sammlung im Keller zu Skepsis, für Schriften des Aristoteles selbst gehalten und als solche in unser Corpus Aristoteleum aufgenommen worden sind; die Annahme, dass das Archiv der Platoniker als maassgebende Norm gedient habe, würde zu viel beweisen, weil daraus die Echtheit der ganzen überlieferten Sammlung folgen würde und doch die Vertheidigung der Echtheit aller von den Alten als echt bezeichneten Stücke derselben sicherlich nicht mit Ueberzeugungskraft durchzuführen ist, wie denn z. B. zu den von Aristophanes von Byzanz für echt gehaltenen Schriften auch die wohl unzweifelhaft unechten: Minos und Briefe gehören). Grote nimmt ferner an, dass die sämmtlichen Dialoge Plato's, wie auch der anderen Sokratiker, erst nach dem Tode des Sokrates verfasst worden seien; er vertritt diese durchaus naturgemässe Ansicht mit den triftigsten Argumenten. Eine von Plato beabsichtigte Folge sämmtlicher Dialoge nimmt Grote nicht an, er verwirft die Schleiermacher'sche und Munk'sche Voraussetzung eines mit wenigen Ausnahmen alle umfassenden didaktischen oder künstlerischen Planes; er verneint jegliche „peremptory and intentional sequence or interdependence"; jeder Dialog ist das 113 Product des „state of Plato's mind at the time when it was composed"; bei der Abfassung der untersuchenden Dialoge braucht Plato keineswegs schon im Besitz der in den constructiven gegebenen Lösungen gewesen zu sein; Erschütterung von Vorurtheilen und Aufzeigung von Schwierigkeiten hat bereits an sich selbst einen sehr hohen Werth; „the dialogues of search present an end in themselves". (Hier scheint jedoch Grote zu weit zu gehen. Dass in einem Dialog, wie Protagoras, der Platonische Sokrates Ansichten hypothetisch durchführe, welche nicht Plato's eigene damalige Ansichten waren, und dass dies von Plato auch durch das frühe Lebensalter des Sokrates angedeutet werde, welches auf ein späteres, in anderen Dialogen darzustellendes Stadium höherer Reife hinweist, wird auch dann anerkannt werden müssen, wenn die Schleiermacher-Munk'sche Ansicht eines a l l e Dialoge umfassenden künstlerisch-didaktischen Planes mit Recht verworfen wird.) Grote glaubt nicht, dass die Zeitfolge der Mehrheit der Dialoge im Einzelnen sich ermitteln lasse; zum Behuf der Darstellung wählt er folgende Ordnung: Apologia (früh und im Wesentlichen treu), Crito, Euthyphro, Alc. I. u. II., Hippias major u. minor, Hipparchus, Minos, Theages, Erastae, Ion, Laches, Charmides, Lysis,

Euthydemas, Meao, Protagoras, Gorgias, Phaedo, Phaedrus, Symposion, Parmenides, Theaetetus, Sophistes, Politicus, Cratylus, Philebns, Menexenus, Clitopho (dessen Echtheit Grote in dem Sinne vertheidigt, dass derselbe ein später verworfener, erst aus Plato's Nachlass veröffentlichter Entwurf sei), Rep., Tim. n. Critias, Leges und Epiaomis. Grote's Werk ist reich an Anregung nnd Belehrung; der Verfasser der „Geschichte Griechenlands" bewährt auch hier seine Meisterschaft in historischer Darstellung; aber bei der Voraussetzung der Echtheit aller von Thrasyll bezeugtea Dialoge hat die wesentliche Einheit, die in Plato's Denken, wie auch in Plato's Darstellnng liegt, allzusehr hinter eine wechselvolle nnd widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit zarücktreten müssea.

Schaarschmidt gewinnt in seinen auf die Echtheit oder Unechtheit nnd nur nebenbei in einzelnen Beziehungen auch auf die Zeitfolge gerichteten Untersuchangen das Resultat, dass nur folgende Dialoge von völlig gesicherter Echtheit seien: Phaedrus, Protagoras, Gastmahl, Gorgias, Staat aad Timaeus, Theaetet, Phaedo, Gesetze. Er findet in Plato's echtea Werken dramatische Dialoge, die nicht bestimmt seien, die Leser zu belehren, die Lösung der philosophischen Grundfragen selbst zu geben, sondern vielmehr die dialektische Arbeit an der Lösuag derselbea ia lebeadiger, eindringlicher Weise aus eigener Erfahrung heraus als sittliche Aufgabe des Menschen dem Leser an's Herz zu legen, Proben der Kanst, sich ia die ideelle Region za erheben und in ihrem Lichte das Wesen der Seele, den besten Staat oder selbst das die höchste Harmonie ausdrückende Universam des Kosmos anzusehaaen, durch Schriftwerke aufzuzeigen an dem Beispiele des hervorragendsten Forsehers in Begriffen. Den sokratischen Dialog, der bei Xenophon und anderen Sokratikern bereits der Wiedererinnerung an Begriffserörterungen des verewigten Meisters diente, erhob Plato darch die freieste Umbildung des Inhalts, wie der Form, zum philosophisehea Drama, worin Sokrates nnd seine Mitnnterredner eine typische Geltnng als Vertreter geistiger Richtnngen und sittlicher Zustände erhalten.

In fast allen Dialogen des Plato erscheint Sokrates in solchem Maasse und in solcher Art idealisirt, wie es vor dem Tode, der sein Bild in Plato's Vorstellnng verklärte, nicht geschehen sein kann. Die Apologie scheint Plato nicht nur im Sinn und Geist des Sokrates, sondern auch im Anschluss an den Wortlaut der wirklichen Vertheidigungsrede frühzeitig geschrieben zu haben (wie Schleiermacher wohl mit Recht annimmt). Von ihr (und dem Krito?) abgesehen, steht der historischen Gestalt des Sokrates sein Idealbild in den Dialogen am nächsten, in welchen ihn Plato als einen Mann von noch nicht hohem Lebensalter auftreten lässt. Dies gilt ausnahmslos, wenn wir den Dialog Parmenides (über die Ideen und das ἕν, das weder seia, noch auch nicht sein kann) als nnecht ausscheiden, der nm 450 spielt, und in welchem die Jugendbildang des Sokrates nicht historisch mit einer gewissen Idealisirung, wie Phaedo p. 95e ff., aicht gemäss der frühen Richtung des Sokrates aaf das dialektisch-ethische ἐξετάζειν, nicht in einer zam Protagoras und den übrigen Dialogen passenden Weise, sondern mit Hineintragung fremdartiger und später Reflexionen über die Existenzweise der Ideen gezeichnet und der nnberechtigte Vorwurf gegen ihn erhoben wird, er habe früher Ideen angenommen, als dialektische Vorübungen (dnrch doppelseitige Begriffserörterungea) angestellt. Doch folgt nicht mit Nothwendigkeit, dass die Dialoge (Protagoras, Charmides, Laches etc.), in welchen Sokrates noch in frühem Lebensalter steht, am frühesten verfasst, and am wenigstea, dass sie schon bei Lebzeiten des Sokrates entstanden seien; es ist vielmehr anzunehmen, dass Plato's gesammte schriftstellerische Thätigkeit sich eng aa seine Lehrthätigkeit in der Akademie angeschlossen habe, nnd dass bei der Eröffnnng dieser Lehrthätigkeit (386) der Dialog

Phaedrus und bald hernach (385/4) das **Symposion** (Convivium) erschienen sei, worin das Höchste und Schönste der Plato'schen Doctrin mehr in mythischer Form angedeutet, als philosophisch entwickelt wird, dass Plato dann zunächst (im **Protagoras** etc.) eine dialektische Behandlung der elementaren Probleme folgen liess, die zumeist den Sokratischen Charakter trägt, von Plato aber dadurch als die blosse Vorstufe bezeichnet wird, dass er sie dem vergleichsweise noch jungen, die philosophische Forschung erst beginnenden Sokrates in den Mund legt, wonach endlich in den Gesprächen (**Rep.** etc.), welche Sokrates nach Plato's Darstellung in seinem höheren Alter leitet, die philosophische Darlegung und Begründung auch der specifisch Platonischen Lehren folgt. Dass der **Phaedrus** um 386, zur Eröffnung oder gleich nach der Eröffnung der akademischen Lehrthätigkeit verfasst worden sei, ist unter den vielen Hypothesen über seine Entstehungszeit die weitaus wahrscheinlichste. Hat Plato philosophische Dialoge überhaupt erst seit dieser Zeit verfasst, so stimmt mit dieser Annahme ganz die alte Angabe (bei Diog. L. III, 38) zusammen, die dort doch wohl (sofern die Lesart *λόγον* im Sinne von *διάλογον* für richtig gelten darf) entweder auf das Zeugniss des Euphorio (um 240, Schüler des Akademikers Lakydes und des Peripatetikers Prytanis) und des (Stoikers) Panaetius, oder auf das Zeugniss des Aristoxenus (eines unmittelbaren Schülers des Aristoteles) zurückgeführt wird, dass der Phaedrus der am frühesten von Plato verfasste Dialog sei. Der Dialog Phaedrus unterwirft die epideiktische Beredtsamkeit (insbesondere die des Lysias) der Kritik aus dem Standpunkte der Philosophie, die falsche Lehr- und Erziehungskunst der Kritik aus dem Standpunkte der wahren, zuerst durch Nebeneinanderstellung von Reden über die Liebe, deren erste eine Lysianische ist, die zweite eine in der Form, die dritte eine in der Form und zugleich in der Tendenz bessere Platonisch-Sokratische, dann auch **115** durch eine an diese Beispiele anknüpfende allgemeine Betrachtung der rhetorischen und der philosophischen oder dialektischen Form; die Beispiele aber sind ihrem Inhalt nach nicht willkürlich gewählt, sondern handeln gerade von dem wahren Lebensziele und der Leitung zu demselben, sofern die Liebe, im philosophischen Sinne verstanden, das gemeinsame Streben nach dem Ziele der Philosophie, nämlich nach der Erkenntniss der Ideen und nach der dieser Erkenntniss entsprechenden praktischen Lebensführung ist, wogegen eine unphilosophische Rhetorik durchweg niedrigere Ziele verfolgt. Der Phaedrus ist zugleich eine Rechtfertigung der Lehrthätigkeit, die Plato übte. In demselben wird (p. 275 ff.) die philosophische Schriftstellerei in ein Abhängigkeitsverhältniss zur mündlichen dialektischen Schulung gesetzt; jene dürfe dieser nur als *ὑπόμνησις* nachfolgen und sei nur eine *παγκάλη παιδιά* (wie alle Poesie eine *παιδιά* ist, Rep. p. 602 b), die dem vollen Ernste eines gemeinsamen, der Forschung und Erziehung gewidmeten Lebens nachstehe, welche Erklärung, obschon zunächst durch Plato's poetische Nachbildung der Sokratischen Dialektik veranlasst, doch bei dem specifisch Platonischen Charakter der im Phaedrus enthaltenen Doctrinen nicht auf die Lehrthätigkeit des Sokrates allein sich beziehen kann, sondern auch bereits das Bestehen eines an Plato sich anschliessenden Kreises von Gesinnungsgenossen, Schülern und Mitforschern voraussetzt (Pl. Unt. S. 16; Z. f. Ph. 57, S. 55 ff.). Die Zeit, in welche das Gespräch von Plato gesetzt wird (wohl zu unterscheiden von der Abfassungszeit), muss nach 411 fallen, falls Plato den Umstand nicht ignorirt hat, dass Lysias erst 411 aus Sicilien nach Athen zurückgekehrt ist. Eine Reihe von Reden über die Liebe, die verschiedenen Auffassungen derselben darlegend bis zur höchsten, philosophischen, welche Sokrates vertritt, in der Form von Lobreden auf den Eros, enthält das **Convivium**; zuletzt tritt in demselben Alkibiades auf, der den Sokrates preist, welcher die echte, pädagogische Liebe eben in seinem Verhältniss zu Alkibiades

in einer der philosophischen Anforderung vollkommen entsprechenden Weise bewährt habe. Die Anspielung auf die Spartanische διοίκισις der Mantineer im Spätsommer 385 war nur unmittelbar hernach poëtisch berechtigt; das Gespräch fällt in das Jahr 416. Als ein noch nicht bejahrter, wohl noch vor dem vierzigsten Lebensjahre stehender, im Kampfe mit dem beträchtlich älteren Protagoras (und daneben anch mit Hippias und Prodicus) die philosophische Meisterwürde sich erringender Mann erscheint Sokrates in dem (künstlerisch sehr vollendeten) Dialog **Protagoras**, der als etwa im Jahre 433 oder 432 v. Chr. gehalten gedacht werden muss (obschon er in einzelnen Beziehungen anachronistisch auf eine spätere Zeit deutet); in diesem Dialog zeigt sich der Dünkel der mit „langen Reden" prunkenden Sophisten, Weisheit und Tugend zu besitzen, und Anderen mittheilen zu können, sowohl hinsichtlich der Form, wie des Inhalts der Lehre der ἐξέτασις nicht gewachsen, welche Sokrates übt, dessen Dialektik auf dem ernsten Streben nach Wahrheit und Sittlichkeit ruht; wären die Sophisten echte Tugendlehrer, so müssten sie auch über die Lehrbarkeit und das Wesen der Tugend Rechenschaft geben können: die Lehrbarkeit der Tugend setzt voraus, dass die Tugend ein Wissen sei, welches die herrschende Macht im Menschen ausmache, und es zeigt sich, dass nicht einmal diese nächste Consequenz von den Sophisten selbst gezogen worden ist, obschon sie dieselbe, als Sokrates sie vorträgt, gern annehmen; beruht aber alle Tugend auf dem Wissen, so sind mit der Einen Tugend der Weisheit alle anderen gegeben, alle Tugend ist Eine, und dieser zweiten Consequenz sind die Sophisten sich gar nicht bewusst gewesen. Neben der künstlerischen Reproduction des historisch Sokratischen erscheint bereits mehr, als im Protagoras, specifisch Platonisches im Dialog **Gorgias**, in welchem der Nachweis geführt wird, dass die Rhetorik als blosse Geschicklichkeit des Ueberredens ohne ein philosophisch begründetes Wissen vom Gerechten und Guten keinen Werth habe; man dürfe weder dieses Wissen als schon vorhanden voraussetzen, noch auch für entbehrlich halten, noch auch durch eine antimoralische Begierdenlehre ersetzen wollen (das Ganze ist zugleich auch eine Selbstrechtfertigung Plato's wegen des von ihm ergriffenen philosophischen Lebensberufs); die Zeit, in welcher Plato das Gespräch gehalten denkt, ist wahrscheinlich in 427 zu setzen, obschon anachronistisch auf einzelne spätere Ereignisse Rücksicht genommen wird; Sokrates wird, wie auch Gorgias, im Vergleich mit Polus πρεσβύτερος genannt. In diesen Dialogen, wie auch in den zum Theil nicht völlig als echt gesicherten Dialogen: Laches (über die Tapferkeit), Lysis (über die Freundschaft), Charmides (über die Besonnenheit), Euthyphro (über die Frömmigkeit), Hippias minor (über die Freiwilligkeit beim Unrechtthun) und in anderen sehr zweifelhaften oder entschieden unechten, ist die specifisch Platonische Ideenlehre nur implicite enthalten, nicht förmlich entwickelt und begründet, was entweder aus einer absichtlichen Beschränkung auf blosse Andeutungen (nach dem didaktischen Princip successiv entwickelnder Darstellung) oder aus einem Nochnichtgelangtsein Plato's selbst zur entwickelten Ideenlehre (nach dem Karl Friedrich Hermann'schen Entwicklungsprincip) zu erklären ist; schon der Umstand aber, dass Plato im Protagoras und auch im Charmides, Laches etc. den Sokrates als einen noch in mittlerem Alter stehenden Mann auftreten lässt, begünstigt entschieden die erstere Deutung. Im Protag. scheint Plato dem noch jungen Sokrates solches beizulegen, womit andere Sokratiker abschlossen. Sehr ungewiss ist die Echtheit des **Hippias major** (über das Schöne), des **Io** (über Begeisterung und Reflexion) und des **Menexenus** (eines dem Sokrates in den Mund gelegten λόγος ἐπιτάφιος auf gefallene Athener), fraglich auch die des **Meno** (über die Lehrbarkeit der Tugend). Vielleicht schon früh hat Plato an dem Dialog über die Gerechtigkeit gearbeitet, den er später zu der Schrift von der Gerechtigkeit im

Leben des Einzelnen und im Staate (Der Staat, Politeia, Respubl.) erweitert hat, und dem er den Timaeus (seine dem Pythagoreer dieses Namens in den Mund gelegte Naturphilosophie enthaltend) und den (Fragment gebliebenen) Critias (eine fingirte politische Urgeschichte Athens) anreiht (und wohl entweder eine Erkenntnisslehre oder eine Geschichtsphilosophie anzureihen gedachte in dem unausgeführt gebliebenen Dialog Hermokrates); die Scenerie dieser Dialoge fällt in 409 oder 408 v. Chr. Der Phaedo, der den sterbenden Sokrates die Unsterblichkeit der Seele beweisen lässt, scheint später als der Timaeus verfasst worden zu **116** sein; er zeigt, wie für die Seele in der philosophischen Erkenntniss und deren Bethätigung das edelste bleibende Gut liege. Zu den spät verfassten Dialogen scheint der (zu Rep. V, 474 ff. und Tim. p. 51 in nächster Beziehung stehende und vielleicht unmittelbar nach dem Timaeus ausgearbeitete) Theaetet zu gehören, der die Verschiedenheit des Wissens (ἐπιστήμη) von der Wahrnehmung (αἴσθησις, c. 8—30) und von der richtigen Vorstellung (δόξα ἀληθής, c. 31—38) nachweist, auch die Definition, die ἐπιστήμη sei δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου (c. 39 ff.) bei der Vieldeutigkeit des Ausdrucks λόγος ungenügend findet, und dadurch mittelbar die Ideenlehre stützt, sofern sich nach Plato's Ueberzeugung die Verschiedenheit des Wissens vom Wahrnehmen und Vorstellen auf eine Verschiedenheit der Objecte des Wissens von denen des Wahrnehmens und Vorstellens (also auf die Verschiedenheit der Ideen von den in Raum und Zeit befindlichen Individuen) gründet. Mit dem Theaetet ist der Kratylus verwandt (περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων, über die Frage, ob die Namen den Dingen φύσει, durch eine natürliche Angemessenheit, oder θέσει, durch willkürliche Bestimmung und Uebereinkunft zukommen). Die Aufgabe des (reichlich mit Scherz gewürzten) Dialogs Euthydemus bestimmt Bonitz (Platon. Studien, Heft 2, Wien 1860, S. 32 f.) dahin: „der Beruf der Philosophie, die wahre Bildnerin der Jugend zu sein, wird gerechtfertigt gegenüber der Scheinweisheit, die an ihre Stelle eintreten will, durch Selbstdarstellung der einen und der andern". Eine der spätesten Schriften Plato's ist der Philebus, der über das Gute handelt; in diesem Dialog bekundet sich die pythagoreisirende Lehrweise, zu der Plato in seinem höheren Alter fortging und die noch mehr bei den ersten Akademikern herrschte. Nicht von Plato, sondern von einem seiner unmittelbaren Schüler, der mündliche Aeusserungen Plato's (auf welche auch Aristoteles Bezug nimmt) benutzt, aber Eigenes hinzugethan hat, sind verfasst: Sophistes (über den Sophisten und sein Erkenntnissgebiet, das Nichtseiende; die in dem Begriff sophistischer Täuschung und in dem Begriff des Nichtseienden, wie auch die in dem Begriff des Seienden liegenden Schwierigkeiten finden ihre Lösung durch die Lehre von der κοινωνία τῶν γενῶν und von den hierauf beruhenden Beziehungen im Reden und Denken; der Irrthum, den Plato, Subjectives und Objectives genau unterscheidend, im Crat. und Theaet. aus unzutreffender Beziehung von Vorstellungen auf Dinge erklärt, wird hier phantastisch durch ein Eingehen des realen Nichtseins in das Vorstellen erklärt) und Politicus (über den Staatsmann und das Gebiet seines Erkennens und Handelns). Die Dialoge Sophistes und Politicus sind formell mit dem Platonischen Theaetet zu Einem Ganzen verknüpft, sie stellen sich, obschon nur sehr äusserlich, dar als die am Schlusse des Theaetet für nothwendig erklärte Fortsetzung der Untersuchung, die auf die Ideen eingehen musste; diese aber lag für Plato vielmehr in den von ihm im Kreise seiner Schüler gepflogenen Untersuchungen und mitgetheilten Lehren, den sogenannten ἄγραφα δόγματα. Die letzte Schrift des Plato, nach alten Nachrichten durch einen seiner Schüler, Philipp den Opuntier, nach seinem Entwurf herausgegeben, sind die Leges (über den zweitbesten Staat); mit dem Gast aus Athen, der das Gespräch leitet, scheint Plato sich selbst (oder der Herausgeber den Plato) andeuten zu wollen.

117 Adhuc sub judice lis est. Die nächste Aufgabe liegt in der genauen Erforschung der Composition und des Gedankengehalts der einzelnen Dialoge, das Ziel dieser Forschungen aber in der treuen historischen Reproduction der Gesammtentwicklung des Platonismus im Geiste Plato's und seiner Schüler.

§ 41. Die Eintheilung der Philosophie in Ethik, Physik und Dialektik wird zwar nicht ausdrücklich von Plato aufgestellt, der Sache nach aber durch die Behandlung der verschiedenen Classen philosophischer Probleme in verschiedenen Dialogen begründet, und sie ist demgemäss der Darstellung seiner Doctrin zu Grunde zu legen. Wir beginnen hier mit der Dialektik.

Den Mittelpunkt der Platonischen Philosophie bildet die Ideenlehre. Die Platonische Idee (ἰδέα oder εἶδος) ist das reine urbildliche Wesen, an welchem die miteinander unter den nämlichen Begriff fallenden oder einander gleichartigen Dinge theilhaben. Sie ist in ästhetischem und ethischem Betracht das in seiner Art Vollkommene, hinter welchem die gegebene Wirklichkeit stets zurückbleibt. In logischem und ontologischem Betracht aber ist die Idee das Object des Begriffs. Wie durch die Einzelvorstellung das Einzelobject erkannt wird, so wird durch den Begriff die Idee erkannt. Die Idee ist nicht das den vielen einander gleichartigen Einzelobjecten innewohnende Wesen als solches, sondern das als in seiner Art vollkommen, unveränderlich, einheitlich und selbständig oder an und für sich existirend vorgestellte Wesen der einander gleichartigen Einzelobjecte (die in den Umfang des Begriffs fallen, durch den eben diese Idee gedacht wird). Die Idee geht auf das Allgemeine; aber sie wird von Plato wie ein raum- und zeitloses Urbild der Individuen vorgestellt. Je mehr Plato in seinem Denken und in seiner Darstellung der Phantasie Raum lässt, um so mehr individualisirt er die Idee; je mehr er der Reinheit des Gedankens zustrebt, um so mehr nähert er sich der Auffassung der Idee unter der Form der Allgemeinheit an. Werden die Individuen, welche mit einander das gleiche Wesen theilen oder derselben Classe angehören, befreit gedacht von den Schranken des Raumes und der Zeit, von der Materialität und den individuellen Mängeln, und so auf eine Einheit zurückgeführt, welche der Grund ihres Daseins sei, so ist diese (objectiv-reale, nicht bloss in unserm abstrahirenden Denken vorhandene) Einheit die Platonische Idee.

Das Verhältniss der Individuen zu der betreffenden Idee bezeichnet Plato durch den Ausdruck Theilnahme oder Antheilhaben (μέθεξις), auch (besonders im Timaeus) durch den (von den Pythagoreern herstammenden) Ausdruck Nachahmung (μίμησις, ὁμοίωσις). Die Idee ist das Urbild (παράδειγμα), die Einzelwesen sind die Ab-

bilder (εἴδωλα, ὁμοιώματα); die Idee, obschon an und für sich (αὐτὸ καθ' αὑτό) existirend, ist doch auch mit den Einzelwesen in Gemeinschaft (κοινωνία); sie ist ihnen in gewissem Sinne gegenwärtig (παρουσία); die Art dieser Gemeinschaft aber hat Plato nicht näher bestimmt.

Die Auffassung der Idee in der Form selbständiger Einzelexistenz, die Substantiirung oder Hypostasirung der Idee ist gewissermaassen eine Abtrennung derselben von den Einzelwesen (und wird in diesem Sinne von Aristoteles als ein χωρίζειν bezeichnet und bekämpft). Die Verselbständigung der Ideen scheint bei Plato 118 allmählich eine immer vollere geworden zu sein, so dass Plato die Ideen auch als wirkende Ursachen betrachtet, die den Individuen deren Dasein und Wesen verleihen; im vollsten Maasse gilt dies von der höchsten Idee, d. h. von der Idee des Guten. Bildlich nennt Plato die Ideen (im Timaeus) Götter; die Idee des Guten ist ihm der Weltbildner (Demiurg), der alles zum Guten gestaltet. Die (unbewusst mythische) Personification der Ideen vollendet sich in der ausdrücklichen Behauptung, dass Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft denselben zukomme; doch gehört diese (im Dialog Sophist aufgestellte) Doctrin wohl nicht Plato selbst, der principiell an der Annahme der absoluten Unwandelbarkeit der Ideen festhält, sondern einem Theil seiner Schüler an.

Es giebt eine Vielheit von Ideen. Diese entspricht der Vielheit der Begriffe. Alle (logischen) Verhältnisse, die zwischen Begriffen statt haben, entsprechen nach Plato's Princip (ontologischen) Verhältnissen der Ideen zu einander. Der höhere oder allgemeinere Begriff verhält sich zu den niederen oder weniger allgemeinen, die ihm untergeordnet sind, (in logischem Betracht) ebenso, wie ein jeder von diesen letzteren zu den ihm untergeordneten Einzelvorstellungen; demgemäss muss sich nach Platonischer Auffassung diejenige Idee, welche das Object des höheren Begriffes ist, zu denjenigen Ideen, welche die Objecte der niederen Begriffe sind, (in ontologischem Betracht) ebenso verhalten, wie eine jede dieser letzteren Ideen sich zu der betreffenden Gruppe von Einzelobjecten verhält.

Die höchste Idee oder die Idee des Guten, welche von Plato unverkennbar mit der obersten Gottheit identificirt wird, ist gleichsam die Sonne im Reiche der Ideen als die Ursache des Seins und der Erkenntniss. Die Annahme, dass die Idee des Guten und nicht die des Seins die höchste sei, ist in dem teleologischen Charakter des Platonischen Idealismus begründet, wonach um des Guten willen ein Jegliches seine Existenz erhalten hat, die Güte also dem Sein als der Grund desselben an Würde und Macht vorangeht; mit der

logisch-ontologischen Bedeutung der Idee aber kommt diese Annahme darum nicht in Widerstreit, weil das Gute eine nicht minder allgemeine Idee, als das Sein, ist, da dem Platonismus alles wahrhaft Seiende als solches auch als etwas Gutes gilt, ja eine allgemeinere, sofern das Sein als das Erkennbare dem Erkennen gegenübersteht.

Wie zwischen der philosophischen und sinnlichen Erkenntniss die mathematische die Mitte hält, so stehen die mathematischen Objecte in der Mitte zwischen den sinnlichen Dingen und den Ideen.

Die Methode der Erkenntniss der Ideen ist die Dialektik, die den Doppelweg der Erhebung zum Allgemeinen und des Rückgangs vom Allgemeinen zum Besondern in sich begreift. Die bildliche (mythische) Darstellung ist eine Vorstufe der Dialektik und in sofern, als die wissenschaftliche Erkenntniss unerreicht bleibt, ihr Surrogat, zugleich aber ein nothwendiger Bestandtheil des poetisch-philosophischen Charakters der Platonischen Dialoge.

Die Aufgabe, ein umfassendes System der Ideen zu entwerfen, hat Plato nicht gelöst. Doch lässt sich als ein Schritt in dieser Richtung die Reduction der Ideen auf Zahlen ansehen, welche Plato in seinem höheren Alter unternommen hat, nachdem er ursprünglich die Ideenlehre ohne Verflechtung mit der Zahlenlehre ausgebildet hatte, wie auch die mit dieser Reduction verknüpfte 119 Stoicheiologie oder Lehre von dem einheitlichen oder begrenzenden Elemente, dem unbestimmten, durch jenes bestimmbaren Elemente und dem aus beiden Gemischten als den Bestandtheilen der Ideen und auch aller anderen Classen des Existirenden.

Ueber das System Plato's überhaupt sind ausser den schon oben angeführten Werken von Tennemann, Karl Friedrich Hermann etc., wie auch den Gesammtdarstellungen von Ritter, Brandis und Zeller noch zu erwähnen: Phil. Guil. van Heusde, initia philosophiae Platonicae, Traj. ad Rhenum 1827—36; ed. II, Lugd.-Batav. 1842. C. Beck, Pl.'s Philos. im Abriss ihrer genet. Entwicklung, Stuttgart 1853. A. Arnold, System der Platonischen Philosophie als Einleitung in das Studium des Plato und der Philosophie überhaupt, Erfurt 1858 (bildet den dritten Theil von: Plat. Werke, einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargestellt, Erfurt 1836 ff.).

Auf das Ganze der Platonischen Philosophie in ihrem Verhältniss zum Judenthum und Christenthum gehen: Car. Frid. Stäudlin, de philosophiae Platonicae cum doctrina religionis Judaica et Christiana cognatione, Gott. 1819. C. Ackermann, das Christliche in Plato und in der Platonischen Philosophie, Hamburg 1835. Ferd. Christ. Baur, das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, in: Ztschr. für Theol., 1837, Heft 3, S. 1—154, auch bes. abg., Tüb. 1837. Baur weist nach, wie die realisirbaren Elemente des Platonischen Staatsideals in der christlichen Kirche zur Erscheinung gekommen seien, und zwar in Folge der in der beiderseitig anerkannten Substantialität des Ideellen begründeten inneren Verwandtschaft; bei Plato aber fehle die Seite der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des substantiellen Gehalts und des subjectiven Bewusstseins. Doch schwankt der Baur'sche Begriff der „Substantialität“ zwischen dem der (antiken) Unbewusstheit und dem der (späteren) Transscendenzlehre; auch steht Plato's Dialektik der „Einheit“ wohl näher, als das hierarchische Dogma. A. Neander, wiss. Abhandlungen, hrsg. von J. L. Jacobi, Berlin 1851, S. 169 ff. J. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, S. 295 ff. R. Ehlers, de vi ac potestate, quam

philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctrina apologetarum saec. II. haboerit, Gott. 1859. F. Michelis, die Philosophie Plato's in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, Münster 1859—60. Dietrich Becker, das philos. System Plato's in seiner Beziehung zum christlichen Dogma, Freiburg im Breisgao 1862. Heinr. von Stein, sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Theil I. ond II., Gött. 1862—64. (Vgl. die litt. Angaben zu § 43.)

Monographien über Plato's Ideenlehre giebt es aus dem 18. Jahrh. von Jak. Brucker, Gottlob Ernst Schulze, Friedrich Victor Leberecht Plessing, Job. Friedr. Dammann, Th. Fähse u. A. (s. Tennemann's Grdr § 132), aus dem 19. Jahrh. von Joh. Friedr. Herbart, de Platonici systematis fundamento, Gott. 1805, wieder abgedr. im I. Bde. der kl. Schr., 1842, S. 67 ff. und im XII. Bde. der sämmtl. Werke, 1852, S. 61 ff. (vgl. Boeckh's Rec. in der Jen. L.-Z. 1808, No. 224 f.). Christian Aug. Brandis, diatribe academica de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, Bonnae 1823. Fr. Ad. Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Lips. 1826. H. Richter, de id. Pl., Leipz. 1827. Ludolf Wienbarg, de primitivo id. Pl. sensu, Altonae 1829. K. F. Hermann, de loco Plat. de rep. p. 505 sqq., Ind. lect., Marb. 1832; vindic. disp. de Idea boni ap. Pl., ib 1839. Herm. Bonitz, disp. Platonicae duae: de idea boni; de animae mondanae apud Plat. elementis, Dresden 1837. Zeller, über die Aristot. Darstellong der Platon. Philosophie, in dessen Plat. Studien, Tüb. 1839, S. 197—300. Guil. S. van Reesema, Parm., Anax., Protag. principia et Plat. de iis judic., Lugd. Bat. 1840. Franz Ebben, de Pl. id. doctrina, diss. inaug., Bonn 1849. J. Fel. Nourrisson, qoid Pl. de ideis senserit, Paris 1852; expos. de la théorie platonicienne des idées, Paris 1858. Bournot, Platonica Aristotelis opera, Progr., Puttbus 1853. F. W. Graser, Torgau 1861. S. Ribbing (s. o. zo § 40). Ad. Trendelenburg, das Ebenmaass, ein Band der Verwandtschaft zwischen der griechischen Archäologie und Philosophie, Festgruss an Ed. Gerhard, Berlin 1865 (wo das der Tendenz der Natur selbst gemässe Hinausgehen der Idee über die Erscheinung durch die über das Maass der Wirklichkeit hinausgehende Annäherong des Camper'schen Gesichtswinkels an den rechten Winkel in der griechischen Plastik erläutert wird; in diesem Sinne sei die Idee „die über den Wechsel der Erscheinongen erhabene Grundgestalt, das Urbild, dem die Dinge nachstreben“). Th. Maguire, an essay on the Platonic idea, London 1866. Franz Susemihl, über Arist. περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς II, 3, 330 b 15—17 u. die spätere Elementenlehre Pl.'s, in: N. J. f. Ph. u. Päd. Bd. 93, 1866, S. 334—336. Herm. Cohen, die plat. Ideenlehre, psychologisch entwickelt, in: Zeitschr. f. Völkerpsychologie ond Sprachwiss., hrsg. von M. Lazarus und H. Steinthal, Bd. IV, Berlin 1866, S. 403—464: vergl. Abhandlungen über den Theaetet, Soph., Parm. etc. Alfred Fouillée, la philos. de Platon, expos. hist. et critique de la théorie des idées, Paris 1869. O. Stäckel, der Begriff der Idee bei Kant nnd bei Plato, Diss., Rostock 1869. 120

Ueber die mathematischen Stellen in Plato's Schriften haben im Alterthom Theodorus von Soli (Plutarch de def. orac. c. 32) nnd Theo von Smyrna (τῶν κατὰ μαθηματικὴν χρησίμων εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀνάγνωσιν), in neuerer Zeit Mollweide, Gött. 1805 und Leipzig 1813, C. E. Chr. Schneider, de nomero Plat., Breslau 1822, J. J. Fries, Pl.'s Zahl (Rep. 546), Heidelberg 1823, C. F. Wex, de loco mathem. in Platonis Menone, Halle 1825, Joh. Wolfg. Müller, Commentar über zwei Stellen in Pl.'s Meno o. Theaet, Nörnberg 1797, Prüfung der von Wex versochten Erkl., ebd. 1826, C. F. Hermann, de numero Platonis, ind. lect., Marborgi 1838, E. F. August, Berlin 1829 ond 1844, u. A. geschrieben; die zutreffende Erklärung der geometrischen Hypothesis im Dialog Meno scheint Adolph Benecke im Progr. des Elbinger Gymn. 1867 gegeben zo haben. Plato's Verdienste um die Förderung der Mathematik haben (freilich grossentheils ohne zureichende Kritik der Quellen) die Historiker derselben, wie namentlich Montucla, Bossut, Chasles, Arneth, ond monographisch C. Blass, de Plat. mathematico, diss. inaug., Bonn 1861, erörtert; vgl. auch Nic. Theod. Reimer, hist. proalematis de cobi duplicatione, Göttingen 1798 Finger, de primordiis geometriae apud Graecos, Heidelbergae 1831, und Bretschneider (s. o. S. 23).

Ueber die Platonische Dialektik handeln: Joh Jac. Engel, Versuch einer Methode, die Vernonftlehre aus Pl. Dialogen zo entwickeln, Berlin 1780. Joh. Jac. Heinr. Nast, de meth. Pl. philos. docendi dialogica, Stuttgart 1787; analysis logica dial. Pl. qui inscr. Meno, ib. 1792—93. Jac. Borellos, de methodo Socr. docendi exemplo e dial. Plat. qoi inscr. Euthyphro illustrata, Upsaia 1798. Franz Hoffmann, die Dialektik Pl.'s, München 1832. Karl Kiesel in G.-Programmen, Köln 1840, Düsseldorf 1851 ond 1863. Th. Wilh. Danzel, Hamborg 1841 und Leipzig 1845. K. Kühn, Berlin 1843. K. Günther, in: Philologus, V, 1850, S. 36 ff. Cuno Fischer,

de Parm. Plat., Stuttg. 1851. Karl Eichhoff, logica trium dial. Pl. explic. (Meno, Crito, Phaedo), G.-Pr., Duisb. 1854. Ed. Alberti, zur Dial. des Pl., vom Theaet. bis zum Parm., Leipz. 1856, bes. abgedr. aus dem Suppl.-Bd. I. zu den N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. H. Druon, an fuerit interna s. esoterica Pl. doctr., Paris 1859. P. Janet, études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel, Paris 1860. Hölzer, Grundzüge der Erkenntnisslehre in Plato's Staat, G.-Pr, Cottbus 1861. C. Martinius, über die Fragestellung in den Dialogen Plato's, in: Zeitschr. f. d. Gymn.-Wesen, Berlin 1866, S. 97—119 und S. 497—516. Rud. Alex. Reinhold Kleinpaul, der Begr. der Erk. in Pl.'s Theätet, diss. Lips., Gotha 1867. Josef Steger, Plat. Studien I., Insbruck 1869. W. Weicker, amor Platonicus et disserendi ratio Socratica qua necessitudine inter sese contineantur, G.-Pr., Zwickau 1869. Karl Upbues, die philos. Untersuchungen des Pl, Soph. u. Parm, Diss., Münster 1869; Elem. der Platon. Ph. auf Grund des Soph. u. mit Rücksicht auf die Scholastik, Soest 1870.

Ueber die Platonische Mythenbildung handeln: C. Crome, de mythis Pl., impr. de necyiis, G.-Progr., Düsseldorf 1835. Alb. Jahn, diss. Platonica, Bern 1839. Schwanitz, Leipz. 1852, Jena 1863, Frankf. a. M. 1864. Jul. Deuschle, die Pl. M., besonders der Mythus im Phaedrus, Hanau 1854. Alb. Fischer, de mythis Platonicis, diss. inaug., Königsberg 1865.

Ueber die Platonische Sprachphilosophie handeln: Friedr. Michelis, de enunciationis natura diss., Bonn 1849. Jul. Deuschle, Marburg 1852. Charles Lenormant, sur le Cratyle de Pl., Athènes 1861. Vgl. Ed. Alberti, die Sprachphilosophie vor Plato, in: Philol. XI, Gött. 1856, S. 681—705, und die oben erwähnten Schriften gegen und für die Echtheit des Cratylus.

Die Eintheilung der Philosophie in Ethik, Physik und Dialektik (die Cic. Acad. post. I, 5, 19 Plato zuschreibt) hat nach Sextus Empir. (adv. Math. VII, 16) zuerst Plato's Schüler Xenokrates förmlich aufgestellt; Plato aber sei, sagt Sextus mit Recht, δυνάμει ihr Urheber (ἀρχηγός). Plato hat mehrere Dialoge (vom Protag. bis zur Rep.) der Ethik gewidmet, einen Dialog (den Timäus) eigens der Physik, einen Dialog (den Theaetet) der Erkenntnisslehre (womit Cratylus, über die Sprache, zusammen gehört); an diese Dialoge haben sich mündliche Vorträge über die Ideen und ihre Elemente, στοιχεῖα, geknüpft, die ἄγραφα δόγματα mittheilead, die von Aristoteles und von Hermodorus und Anderen aufgezeichnet, nach wohl von dem Verf. des Soph. u. Pol. benutzt worden sind.

Ueber die Genesis der Ideenlehre erstattet Aristoteles Metaph. I, 6 und 9 (vergl. XIII, 4 f.) Bericht. Er bezeichnet die Ideenlehre als das gemeinsame Product der Heraklitischen Lehre von dem beständigen Flusse der Dinge und der Sokratischen Methode der Begriffsbildung. Die Ansicht, dass das Sinnliche stets dem Wechsel unterworfen sei, habe Plato von dem Herakliteer Kratylus angenommen und auch später beständig festgehalten. Demgemäss habe er, als er durch Sokrates Begriffe, die, einmal richtig gebildet, stets unwandelbar fest gehalten werden können, kennen gelernt habe, diese nicht auf das Sinnliche beziehen zu dürfen geglaubt, sondern dafür gehalten, es müsse andere Wesen geben, welche die Objecte der begrifflichen Erkenntniss seien, und diese Objecte habe er Ideen genannt. Die Reduction derselben auf (Ideal-) Zahlen wird Metaph. XIII, 4 als eine später hinzugetretene Umbildung der ursprünglichen Lehre bezeichnet. (Aristoteles lässt hier gegen die logisch-metaphysische Seite der Ideenlehre die eben so wesentliche ethisch-ästhetische Seite derselben zurücktreten, und zwar ohne Zweifel im Anschluss an die Gestaltung dieser Doctrin in den späteren Phasen ihrer Entwicklung, wo der Gedanke einer über das Empirische hinausgehenden Vollkommenheit immer mehr in den der Allgemeinheit aufging, wie schon bei der Tisch-Idee Rep. X, 596).

In Plato's Dialog Phaedrus wird die Ideenlehre in symbolischer Form angedeutet, jedoch so, dass unzweifelhaft der Verfasser des Dialogs selbst dieselbe auch in gedankenmässiger Form besass, aber die wissenschaftliche Darstellung und Begründung derselben späteren Dialogen vorbehielt. An einem Orte jenseits

des Himmelsgewölbes thronen nach dem Mythus im Phaedrus (p. 247 f.) die reinen Wesenheiten, die Ideen, insbesondere die Idee der Gerechtigkeit, der Besonnenheit, der Wissenschaft etc. Diese sind farblos, gestaltlos, keinem Sinne erfassbar, sondern nur der Betrachtung durch den νοῦς zugänglich. Die Erhebung zur Erkenntniss der Ideen schildert Plato als eine Auffahrt der Seele zu dem überhimmlischen Orte. Im Conviv. (p. 211 f.) bestimmt Plato die Idee des Schönen im Gegensatz zu den schönen Einzelobjecten in einer Weise, die sich auf das Verhältniss einer jeden Idee zu den ihr zugehörigen Einzelwesen übertragen lässt. Im Unterschiede von den καλὰ σώματα, ἐπιτηδεύματα, μαθήματα nennt er die Idee des Schönen αὐτὸ τὸ καλόν, und giebt ihr die Prädicate: εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον. Dieses Schöne an sich ist ewig, weder entstehend, noch vergehend, weder wachsend, noch abnehmend, durchaus sich selbst gleichbleibend (κατὰ ταὐτὰ ἔχον, μονοειδὲς ἀεὶ ὄν), nicht in einer Beziehung zwar schön, in einer andern aber hässlich, nicht jetzt schön, zu einer andern Zeit aber nicht, nicht im Vergleich mit einem Objecte schön, im Vergleich mit einem andern aber hässlich, nicht an einem Orte schön oder gewissen Personen als schön erscheinend, an einem andern Orte aber oder für Andere hässlich. Auch kann es nicht durch die Phantasie vorgestellt werden, wie ein körperliches Ding; es ist auch nicht ein (subjectiver) Begriff (λόγος) oder ein Wissen (οὐδέ τις λόγος, οὐδέ τις ἐπιστήμη); es ist nicht in irgend einem andern Objecte, nicht in einem lebenden Wesen, nicht auf Erden, nicht im Himmel, sondern es existirt an und für sich substantiell (αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ). Alles andere Schöne hat Theil an ihm (ἐκείνου μετέχει). Nach Rep. p. 523 ff. veranlassen uns diejenigen sinnlich wahrnehmbaren Objecte, welche in der einen Beziehung als klein, in einer andern als gross etc., überhaupt als mit Prädicaten, die einander entgegengesetzt sind, behaftet erscheinen, die Vernunft zur Betrachtung mit herbeizurufen; diese löst den Widerspruch durch Trennung der vereinigt (als ein συγκεχυμένον, concretum) erscheinenden Glieder des Gegensatzes, so dass sie einerseits das Grosse für sich als Idee setzt, andererseits das Kleine, überhaupt die beiden Entgegengesetzten gesondert (τὰ δύο κεχωρισμένα) denkt. Aehnlich lauten die Erklärungen im Phaedo (p. 102): Simmias ist gross im Vergleich mit Sokrates, klein im Vergleich mit Phaedon; aber die Idee der Grösse und auch die Eigenschaft der Grösse ist niemals zugleich Kleinheit, sondern die Idee bleibt stets, was sie ist, und die Eigenschaft bleibt dies entweder auch, oder hört auf zu bestehen. Die Idee hat mit den entsprechenden Einzelwesen eine gewisse Gemeinschaft (κοινωνία), ist bei ihnen (παρουσία); Plato will jedoch die Art dieser Gemeinschaft (die sich nach dem in der Rep. aufgestellten Vergleich der Idee des Guten mit der Sonne wie die Gemeinschaft der Sonne mit 122 der Erde durch den sich bis auf die Erde hin erstreckenden Sonnenstrahl vorstellen lässt) nicht näher bestimmen (Phaedo p. 100 d: ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία [εἴτε] ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προςγενομένη, wofür wohl προςγενομένου zu lesen ist). Tim. p. 51 f. (vgl. Rep. V, 474 ff.): wenn wissenschaftliche Erkenntniss und richtige Meinung (νοῦς und δόξα ἀληθής) zwei verschiedene Erkenntnissarten sind, so giebt es auch an und für sich seiende, nicht durch die Wahrnehmung, sondern nur durch das Denken erkennbare Ideen (εἴδη νοούμενα); wenn aber, wie es Einigen scheint, beide identisch sind, so ist die Setzung von Ideen ein blosses Gerede (λόγος, oder etwa: die Idee st nichts Objectives, sondern bloss ein subjectiver Begriff?), es giebt dann nur Sinnliches. Beide aber sind verschieden nach Entstehung (durch Ueberzeugung; — durch Ueberredung) und Wesen (Sicherheit und Unwandelbarkeit; — Unzuverlässigkeit und Wechsel). Also giebt es auch zwei verschiedene Classen von Objecten: die eine umfasst das sich selbst stets Gleichbleibende, Ungewordene

und Unvergängliche, das weder in sich jemals etwas Anderes von irgend woher aufnimmt, noch auch selbst in ein Anderes eingeht (*οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰςδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν*); die andere Classe umfasst die Einzelobjecte, die den Ideen gleichnamig (*ὁμώνυμα*) und gleichartig (*ὅμοια*) sind, an bestimmten Orten werden und untergehen, und immer in Bewegung sind (*πεφορημένον ἀεί*). Den Unterschied des Wissens von der Wahrnehmung und von der richtigen Meinung begründet genau eingehend der Dialog Theätet. Indem der Dialog Sophist (p. 248) den Ideen Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft beilegt so vollendet sich hierin die in der Platonischen Ideenlehre mit der (logisch berechtigten) Anerkennung einer Beziehung des subjectiven Begriffs auf die objective Realität zugleich hervortretende (phantastische) Tendenz zur Hypostasirung oder Substantiirung des Objectiven, das durch den Begriff erkannt wird; es scheint, dass zu diesem Extrem nicht Plato fortgegangen ist, sondern eine (nach Soph. 248 b oft mit einer andern disputirende) Fraction pythagoreisirender Schüler, bei der die Neigung zur Hypostasirung und Personificirung von Abstractionen am stärksten war. Von der Platonischen Darstellung aus, für welche das unbefangene Mithineinspielen der Phantasie in die Arbeit des Gedankens charakteristisch ist, so dass die wissenschaftlich berechtigte Doctrin mit der poetischen Fiction untrennbar verflochten erscheint, eröffneten sich zwei Wege: entweder kam es zu einer kritischen Abtrennung des letzteren Elementes und Umbildung der Ideenlehre zu der Lehre von dem dem Begriff entsprechenden (d. h. durch den Begriff zu erkennenden) Wesen (*ἡ κατὰ λόγον οὐσία*), was durch Aristoteles geschah, oder das poetische Element wurde dogmatisch fixirt und in scholastischer Weise anscheinend rationalisirt (bei Platonikern, wie im Soph. und Pol.), bis der unausbleibliche Umschlag in Skepticismus eintrat (in der mittleren Akademie und in dem vielleicht schon in der nächsten Zeit nach Plato's Tode, vielleicht jedoch erst zur Zeit der mittleren Akademie entstandenen Dialog Parmenides, der weder Annahme noch Verwerfung der Ideen und des Einen haltbar findet).

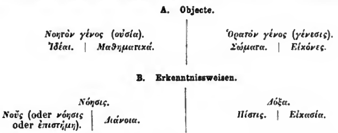
Der Mythus, der das Seiende in der Form des Werdenden und das Psychische in der Form des Wahrnehmbaren erscheinen lässt, ist ein Erleichterungsmittel der subjectiven Auffassung und zugleich ein nothwendiges Element der poëtisch-philosophischen Platonischen Darstellung; aber nur die dialektische Methode ist die dem Inhalt adäquate Weise der reinen philosophischen Erkenntniss. Die gleichnissmässige oder mythische Darstellung ist bei dem Ideellen selbst möglich, bei seinem Verhältniss zum Sinnlichen für Plato in sofern nothwendig, als er dieses Verhältniss um des (wie Deuschle sagt) „nicht genetischen, sondern ontischen"
123 (ontologischen) Charakters seiner Ideenlehre willen nicht in rein wissenschaftlicher Form auffassen konnte; bei dem Sinnlichen als solchem aber ist die Erkenntniss und Darstellung nicht eine bildliche, sondern eine wahrscheinliche. Die letztere versteht Plato unter den *εἰκότες μῦθοι* Tim. p. 59 u. ö., welche, wie er glaubt, auf dem Gebiete der Naturbetrachtung genügen müssen, während die Dialektik in aller Strenge auf dem Gebiete der Ethik und auf dem der Erkenntniss- und Ideenlehre Anwendung finde. (Um jenes Charakters willen, den Plato der Naturbetrachtung zuschreibt, eignet sich zu ihrer Mittheilung der fortlaufende Vortrag; aus diesem Grunde konnte und musste diese Form, welche bei den Pythagoreern bestehen mochte, auch Plato im Dialog Timaeus genügen.)

Zur Erforschung des Wesens der Dinge kann nach dem Dialog Kratylus die Betrachtung der Worte darum nicht dienen, weil die Sprachbildner das wahrhafte, bleibende Wesen nicht genügend gekannt haben, sondern zu sehr bei der volksthümlichen Ansicht stehen geblieben sind, welche später Heraklit auf

ihren allgemeinsten Ausdruck gebracht hat, und die doch in der That nur von dem Sinnlichen gilt, nämlich dass alles in beständiger Bewegung sei.

Die beiden Erkenntnisswege, die zusammen das dialektische Verfahren ausmachen, bezeichnet Plato (Phaedr. 265 f.) als das zusammenschauende Zurückführen der Individuen aus ihrem Getrenntsein auf die Einheit des Wesens einerseits und andererseits das Zerlegen der Einheit in die Vielheit gemäss der natürlichen Gliederung. Der erste Erkenntnissweg findet sein Ziel in der **Definition** als der Erkenntniss des Wesens (und demgemäss nennt Plato Rep. p. 534 b denjenigen einen Dialektiker, der den Wesensbegriff erfasse, *τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας*); der zweite ist die **Eintheilung** des Genus-Begriffs in seine Artbegriffe. Rep. VI, p. 510, VII, p. 533 stellt Plato einander entgegen eine **Deduction**, die aus gewissen allgemeinen Voraussetzungen, welche jedoch nicht gerade die höchsten und principiellen seien, anderes, welches durch dieselben bedingt sei, ableite, und andererseits die **Erhebung zu dem Unbedingten** (*ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον*, welches Princip, weil es selbst das schlechthin Höchste ist, nicht mehr als Grundlage für eine fernere Erhebung dient) und zwar vermittelst der Aufhebung blosser Voraussetzungen; jenes Verfahren herrsche in der **Mathematik**, dieses in der **Philosophie**. Im Phaedo (p. 101 d) wird auch bei der philosophischen Forschung ein vorläufiges Schliessen aus *ὑποθέσεις* als berechtigt anerkannt; dann aber soll wiederum über eben diese Voraussetzungen Rechenschaft gegeben werden, indem sie selbst aus allgemeineren, mehr principiellen abgeleitet werden, bis endlich die Forschung in dem schlechthin höchsten, durch sich selbst gesicherten Gedanken, dem *ἱκανόν*, ihren Ruhepunkt finde.

Zusammenfassend schematisirt Plato Rep. 509 ff. und 533 f. in folgender Weise:



Das höchste Erkenntnissobject (*μέγιστον μάθημα*) ist die **Idee des Guten** (Rep. VI, 505 a ff.). Sie ist das Oberste im Bereiche der *νοούμενα* und schwer erkennbar; sie ist die Ursache aller Wahrheit und Schönheit. Sie verleiht das Sein und die Erkennbarkeit den Objecten der Erkenntniss und dem Geiste die Erkenntnisskraft. Sie steht noch über der Idee des Seins. Rep. VI, p. 509 b: *καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι* (das Erkanntwerden) *φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν* (das Sein, prädicativ gedacht) *ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προςεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* (die Idee des Guten verleiht, wie die Erkennbarkeit, so auch das Sein, obschon die Güte nicht Sein ist, sondern die Idee „Sein" noch überragt). Die Güte ist der Grund der Existenz und Erkennbarkeit; alles, was existirt und erkennbar ist, hat von Gott, der Idee des Guten, seine Existenz und Erkennbarkeit darum empfangen, weil er erkannt hat, es sei besser, dass es existire, als dass es nicht existire (vgl. Phaedo p. 97 c). (Sofern unter dem „Sein" im Unterschied von der Erkenntniss das objective Sein oder die erkennbare Wirklichkeit, *ἀλήθεια*, zu verstehen ist, ist dieses Sein nicht

das Allgemeinste, sondern steht dem Guten auch an Allgemeinheit nach.) Im Philebus (p. 22) wird die Idee des Guten mit der göttlichen Vernunft identificirt. Nach dem Zusammenhang der Platonischen Lehre muss sie der Weltbildner (δημιουργός) sein, der (nach Tim. 28 ff.) als der schlechthin Gute auf die Ideen (d. h. auf sich selbst und die übrigen Ideen) hinschauend alles Werdende nach Möglichkeit zum Guten gestaltet.

124 Von der durch Aristoteles bezeugten Reduction der Ideen auf (Ideal-) Zahlen finden sich gewisse Spuren in einzelnen späteren Dialogen, zumeist im Philebus, in welchem die Ideen als ἑνάδες oder μονάδες bezeichnet und (in Pythagoreisirender Weise) πέρας und ἄπειρον als Elemente der Dinge betrachtet werden; mit dieser Doctrin ist verwandt die Unterscheidung der Elemente der Weltseele im Timäus und des ταὐτὸν und θάτερον im Sophist. Nach den Aristotelischen Berichten (Metaph. I, 6; XIV, 1, 1087 b 12 u. ö., ferner in den Fragmenten der Schriften de bono und de ideis), wie auch nach Hermodorus (bei Simplic. zur Arist. Physik fol. 54 b und 56 b) statuirte Plato zwei Elemente (στοιχεῖα) der Ideen und alles Seienden überhaupt, nämlich ein formgebendes (πέρας) und ein formempfangendes, an sich selbst formloses (ἄπειρον); das ἄπειρον aber (welches schon die Pythagoreer in ihrer Zahlenspeculation dem πεπερασμένον entgegengestellt hatten) zerlegte Plato in eine Zweiheit, nämlich das Grosse und Kleine (oder Mehr und Minder). In jeder Classe von Objecten (Ideen, Mathematisches, Sinnliches) scheint Plato ein formgebendes und ein formempfangendes Element angenommen und die betreffenden Objecte selbst als das Dritte, aus beiden Gemischte (μικτόν) betrachtet zu haben. In den sinnlichen Dingen ist ihm, wie es scheint, das ἄπειρον die im Timäus beschriebene Materie, und das πέρας die Gestalt und Qualität; in der Weltseele ist das πέρας das einheitliche, sich gleich bleibende (ταὐτὸν) und untheilbare (ἀμερές) Element, das ἄπειρον das verschiedenartige (θάτερον) und theilbare (μεριστόν); in den Zahlen und geometrischen Gebilden und in den Ideen ist das πέρας die Einheit (ἕν) und von dem ἄπειρον werden wiederum mehrere Arten unterschieden: als unbestimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς) ist das Grosse und Kleine das formempfangende Element oder Substrat (die ὕλη), woraus durch das ἕν die Zahlen gebildet werden; lang und kurz, breit und schmal, hoch und niedrig sind die Arten des Grossen und Kleinen, aus denen das einheitliche, formgebende Princip die Linien, Flächen und Körper erzeugt (Arist. Metaph. XIII, 9). Aus dem Einen und dem in die Zweiheit (das Grosse und Kleine) zerlegten ἄπειρον entstehen, sagt Aristoteles (Metaph. I, 6), auf eine naturgemässe Weise (εὐφυῶς) die Zahlen; die Ableitung der Ideen aber aus denselben ist durch deren Reduction auf Zahlen bedingt. Von diesen (Ideal-) Zahlen unterschied Plato die mathematischen, welche zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen in der Mitte stehen. Die Idealzahlen scheinen von Plato wesentlich im Sinn einer Bezeichnung der höheren oder geringeren Allgemeinheit und, was von ihm hiermit gleichgesetzt wurde, des höheren oder geringeren Werthes angewandt worden zu sein, sie haben zu einander ein Verhältniss der Abfolge (ein πρότερον καὶ ὕστερον) und sind nicht addirbar (ἀξύμβλητοι). Das ἕν identificirte Plato mit der Idee des Guten (nach dem Zeugniss des Aristoteles bei Aristox. Harm. Elem. II, p. 30 Meib., vergl. Arist. Metaph. I, 6 und XIV, 4).

§ 42. Die Welt (ὁ κόσμος) ist nicht ewig, sondern geworden; denn sie ist sinnlich wahrnehmbar und körperhaft. Die Zeit ist zugleich mit der Welt geworden. Die Welt ist das Schönste von

allem Entstandenen; sie ist von dem besten Werkmeister als Nachbild des höchsten und ewigen Urbildes geschaffen. Die neben Gott existirende an sich schlechthin unbestimmte Materie (die ein Nichtseiendes ist) nahm zuvörderst in ungeordneter Weise mannigfach wechselnde Gestalten an, bis Gott, der schlechthin Gute und Neidlose, als Weltbildner hinzutrat und alles zum Guten umschuf. Er bildete zuerst die Weltseele, indem er aus zwei einander entgegengesetzten Elementen, von denen das eine untheilbar, sich selbst gleichbleibend, das andere theilbar und veränderlich war, eine dritte, mittlere Substanz schuf, diese drei sodann zu einem Ganzen vereinigte und dasselbe nach harmonischen Verhältnissen räumlich ausbreitete. Dann fügte er der Seele den Körper der Welt ein. Indem er zu der chaotisch wogenden Materie Ordnung und Maass hinzubrachte, so nahm dieselbe mathematisch bestimmte Gestalten 125 an, und es ward aus kubisch geformten Elementen die Erde, aus pyramidalisch geformten das Feuer; zwischen beide traten wie Mittelglieder einer geometrischen Progression das Wasser, dessen Elemente die Form des Ikosaëders haben, und die Luft, deren Elemente oktaëdrisch geformt sind. Das Dodekaëder hat Bezug auf die Form des Weltalls. In der Richtung des Himmelsäquators hat der Weltbildner das bessere, unveränderliche Element der Weltseele ausgebreitet, in der Richtung der Ekliptik das andere, veränderliche Element. Der Weltseele analog ist der göttliche Theil der menschlichen Seele gebildet, der im Haupte seinen Sitz hat. Das erste, untheilbare Seelenelement ist bei dem Menschen, wie in der Welt, Träger der vernünftigen Erkenntniss, das andere Element Träger der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung. Mit der im Haupte wohnenden Seele sind bei dem Menschen zwei andere Seelen vereinigt, welche Plato zwar im Phaedrus als vor der irdischen Existenz des Menschen präexistirend zu denken scheint, im Timaeus aber als an den Leib gebunden und sterblich bezeichnet. Diese sind: das Muthartige (τὸ θυμοειδές, der Zornmuth, die Neigung zur Abwehr), und: das Begehrliche (τὸ ἐπιθυμητικόν, die Neigung zu sinnlichem Genuss und zum Erwerb von Genussmitteln). So gleicht die gesammte Seele der zusammengefügten Kraft eines Führers und zweier Rosse. Die begehrliche Seele kommt auch den Pflanzen, der Muth auch den (edleren) Thieren zu. Die Seele in allen ihren Theilen (nach dem Phaedrus) oder die erkennende Seele allein (nach dem Timaeus) ist unsterblich. An diese Lehre knüpft Plato (im Phaedon, der seine Argumente für die Unsterblichkeit enthält) theils die sittliche Ermahnung, durch ein reines und vernunftgemässes Leben die einzig mögliche Rettung vom Bösen zu suchen, theils die „wahr-

scheinlichen Reden" von einer Wanderung der Seele durch Menschen- und Thierleiber während einer zehntausendjährigen Weltperiode, von den Läuterungen der bürgerlich Rechtschaffenen, von den vorübergehenden Strafen der heilbaren Sünder und der ewigen Verdammniss der unheilbaren Frevler, und von der Seligkeit derer, die vorzüglich rein und gottgefällig gelebt haben.

Ueber die Platonische Gotteslehre handeln (ausser den Herausgebern und Commentatoren des Timaeus und den Historikern der griechischen Philosophie) insbesondere noch: Marsilius Ficinus, theologia Platonica, Florent. 1482, Pufendorf, de theol. Pl., Leipz. 1653, Oelrichs, doctr. Pl. de deo, Marburg 1788, L. Hörstel, Pl. doctr. de deo, Leip. 1804, Theoph. Hartmann, de diis Tim. Pl., Breslau 1840, Krische, Forschungen I, S. 181—204, J. Bilharz, ist Pl.'s Speculation Theismus? Carlsruhe und Freiburg 1842, Heinr. Schürmann, de deo Plat., Münster 1845, Ant. Erdtman, de deo et ideis., Münster 1853, H. L. Ahrens, de duodecim deis Pl, Hann. 1864, G. F. Rettig, αἰτία im Philebus, die persönl. Gottheit des Plato, oder: Plato kein Pantheist, Bern 1866, Karl Stumpf, Verhältniss des Pl. Gottes zur Idee des Guten, in der Z f. Philos. 54, H. 1 u. 2, Halle 1869 (auch bes abg.). Vgl. auch die oben zu § 41 angeführten Schriften über Plato's Ideenlehre.

Ueber Plato's Naturlehre handeln die Herausgeber und Uebersetzer des Timaeus; aus dem Alterthum ist die Uebersetzung des Chalcidius nebst dem Commentar theilweise erhalten, verfasst im vierten Jahrh. nach Chr., edirt Paris 1520, Lugd. Bat. 1617, ferner edirt durch Joh. Alb. Fabricius bei seiner Ausgabe der Werke des Hippolytus, Hamb. 1718, auch edirt durch Mullach, zusammen mit Cicero's Uebersetzung eines Abschnittes des Tim., im 2. Bande seiner Fragmenta philos. Graecorum, Paris 1867, S. 147—258); unter den neueren Herausgebern ist 126 Henri Martin (Etudes sur le Timée de Platon, 2 tom., Paris 1841) der bedeutendste. Ferner handeln darüber: Aug. Boeckh, de Plat corporis mundani fabrica, Heidelb. 1809, und: de Plat. system. coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, ibid. 1810, welche beiden Abhandlungen im dritten Bande der gesammelten Schriften Boeckh's, hrsg. von F. Ascherson, Leipzig 1866, mit mehrfachen Zusätzen wieder abgedruckt sind; Untersuchungen über das kosmische System des Platon mit Bezug auf Gruppe's „kosmische Systeme der Griechen", Berlin 1852. Reingamm, Pl.'s Ansicht von der Gestalt der Erde, in: Zeitschr. f. die A. Wiss. 1841, No. 90. J. S. Könitzer, über Verhältniss, Form und Wesen der Elementarkörper n. Plato's Timaeus, G.-Pr., Neu-Ruppin 1846. Wolfgang Hocheder, das kosmische System des Plato mit Bezug auf die neuesten Auffassungen desselben, Programm, Aschaffenburg 1855; vgl. dagegen Susemihl in: Jahrb. f. cl. Philol. Bd. 75, 1857, S. 598—602. A. Hundert, de Platonis altero rerum principio, Progr., Cleve 1857. Susemihl, zur Platonischen Eschatologie und Astronomie, in: Philologus, Jahrg. XV, 1860, S. 417—434. G. Grote, Plato's doctrine respecting the rotation of the Earth and Aristoteles' Comment upon that doctrine, London 1860, deutsch v. Jos. Holzamer, Prag 1861; vgl. darüber Heinr. v. Stein in den Gött. Anz. 1862, S. 1438, Friedr. Ueberweg in der Zeitschr. f. Philos., Bd. XLII, 1863, S. 177—182, und besonders Boeckh im dritten Bande seiner gesammelten kleinen Schriften, 1866, S. 294—320. Felix Bobertag, de materia Pl. quam fere vocant meletemata, Breslau 1864. Karl Goebel, de coelestibus apud Plat. motibus, G.-Pr., Wernigerode 1869.

Ueber Plato's Seelenlehre handeln: Aug. Boeckh, über die Bildung der Weltseele im Timaeus, in: Daub und Creuzer, Studien, Bd. III, 1807, S. 1—95, wieder abg. und mit einer Beilage versehen im 3. Bande der ges. kl. Schr., Leipz. 1866, S. 109—180. Herm. Bonitz, disput. Plat. II: de an. mund elem. (s. o. zu § 41). F. Ueberweg, über die Platonische Weltseele, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Bd. IX, 1853, S. 37—84. Franz Susemihl, Platon. Forschungen, III, in: Philologus, Supplementband II, Heft 2, 1861, S. 219—250. Chaignet, de la psychologie de Platon, Paris 1862. J. P. Wohlstein, Materie und Weltseele in dem Plat. System, Inaug.-Diss., Marburg 1863. Hartung, Auslegung des Mährchens von der Seele, Erfurt 1866.

Ueber die Platonische Unsterblichkeitslehre nebst den damit zusammenhängenden Lehren von der Präexistenz und Wiedererinnerung handeln: Joach. Oporinus, histor. crit. doctr. de immortalitate, Hamb. 1735, S. 185 ff. Chr.

Ernst von Windheim, examen argumentorum Pl. pro immort. animae hum., Gött. 1749. Joach. Chph. Gottleber, argum. aliquot in Pl. Phaedone de anim. immort. discussio, spec. I.—IV., Altdorf 1765—67. Moses Mendelssohn, Phädon, Berlin 1767 u. ö. Gust. Friedr. Wiggers, examen argum. Pl. pro imm. animi hum., Rostock 1803. F. Pettavel, disp. acad., Berlin 1815. Heinr. Kunhardt, üb. Pl. Phädon, Lübeck 1817. Christian Wilh. Hildebrand, G.-Pr., Düsseldorf 1826 Adalbert Schmidt, argum. pro imm. anim., Halae 1827; Pl.'s Unsterblichkeitslehre, Progr., Halle 1835. J. W. Braut, über die ἀνάμνησις, Brandenb. 1832. C. F. Hermann, de immortalitatis notione in Plat. Phaed., ind. lect., Marb. 1835; de partibus animae immortalibus sec. Platonem, ind. schol., Gott. 1850. Ludw. Hase, Pr., Magdeb. 1843. J. A. Chr. Voigtländer, de animorum praeexistentia, Diss., Berlin 1844. Geo. Ferd. Rettig, über Pl.'s Phaedon, Bern 1845. K. Ph. Fischer, Pl. de immort. an. doctr., Erlangen 1845. Herm. Schmidt, G.-Progr. Wittenb. 1845; Halle 1850—52; zur Krit. u. Erkl. v. Pl.'s Phaedon, im Philol. V, 1850, S. 710 ff.; Zeitschr. f. Gymn.-Wesen II, 1848, Heft 10 und 11, VI, 1852, Heft 5, 6, 7; Pl.'s Phaedon erkl., G.-Pr., Wittenberg 1854. Franz Susemihl, in: Philologus, V, 1850, S. 385 ff.; Jahn's Jahrb., Bd. 73, 1856, S. 236—240; Philologus XV. und Suppl.-Bd. II, (s. o.), Moritz Speck, G.-Pr., Breslau 1853. L. H. O. Müller, die Eschatologie Plato's und Cicero's im Verhältniss zum Christenthum, G.-Pr., Jever 1854 (auch Bremen 1856). K. Eichhoff, G.-Pr., Duisburg 1854, S. 11—18. A. J. Kahlert, G.-Pr. von Czernowitz, Wien 1855. Ch. Prince, Pr., Neufchatel 1859. Bucher, Pl. spec. Bew. f. d. Unsterbl. der menschl. Seele, Inaug.-Diss., Gött. 1861. Drosihn, die Mythen über Prä- und Post-Existenz, G.-Pr., Cöslin 1861. K. Silberschlag, die Grundlehren Pl. über das Verhältniss des Menschen zu Gott und das Leben nach dem Tode in ihrer Beziehung zu den Mythen des Alterthums, in: Deutsch. Mus. 1862, No. 41. Alb. Bischoff, Pl.'s Phaedon, eine Reihe von Betrachtungen zur Erklärung und Beortheilung des Gesprächs, Erlangen 1866; vgl. dazu Fr. Mezger, in: Zeitschr f. luth. Th., 1868, Heft 1, S. 70—85. F. Gloël, de argumentorum in Plat. Phaedone cohaerentia, G.-Pr., Magdeb. 1868. Ant. Bölke, über Pl.'s Beweise für die Unsterbl. der Seele, Diss., Rostock und Berlin 1868. Paul Zimmermann, die Unsterblichkeit der Seele in Plato's Phaedo, Leipz. 1869.

Plato eröffnet die Darstellung seiner Physik im Tim. (p. 28 ff.) mit der Erklärung, dass sich, da die sichtbare Welt die Form der *γένεσις*, nicht der *οὐσία* trage, auf diesem Gebiete nichts absolut Gesichertes, sondern nur Wahrscheinliches (*εἰκότες μῦθοι*) aufstellen lasse. Die Form der Naturerkenntniss ist nach ihm nicht die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) oder Wahrheitserkenntniss (*ἀλήθεια*), sondern der Glaube (*πίστις*). Plato sagt Tim. p. 29 c: *ὅ, τι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.* Von dem Wahrscheinlichen gilt, was Plato im Phaedo p. 114 d sagt: dass sich dieses genau so verhalte, das fest zu behaupten, geziemt nicht einem verständigen Mann; dass es jedoch entweder so oder nahezu so damit stehe (*ὅτι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα*), das ist allerdings anzunehmen. **127.**

Plato wirft (Tim. p. 28 a) die Doppelfrage auf, ob die Welt immer war, ohne einen Ursprung des Werdens zu haben, oder ob sie geworden sei, anfangend von irgend einem Ursprung her, und giebt zur Antwort, um der Sichtbarkeit der Welt willen sei das Zweite, nicht das Erste anzunehmen. Aber die Welt ist das Beste unter dem Gewordenen, wie ihr Urheber unter dem Ewigen. Gottes Güte ist der Grund der Weltbildung. Phaedrus p. 247 a: der Neid steht ausserhalb des göttlichen Chors. Timaeus p. 29 e: *ἀγαθὸς ἦν* (ὁ *δημιουργός*, der höchste Gott, der Bildner der Welt), *ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος, τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ.* (Vgl. auch Arist. Metaph. I, 2, p. 983, b, 2. Doch involvirt auch die von Plato und Aristoteles bekämpfte Vorstellung des Götterneides, sofern in diesem die Reaction der allgemeinen Ordnung gegen jegliches individuelle Uebermaass vorgestellt wird, ein sittlich-religiöses Element.)

In der weltbildenden Vernunft ist die Zweckmässigkeit der Welt, in der Materie dagegen sind die Nothwendigkeitsursachen begründet. Die mechanischen Ursachen sind nur *ξυναίτια* der Zweckursachen.

Indem die Materie (als $\delta\epsilon\xi\alpha\mu\epsilon\nu\acute{\eta}$) geordnete Gestalten annahm, so entstanden zunächst die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Zwischen den beiden Aeussersten: Feuer und Erde, von denen jenes um der Sichtbarkeit, die Erde aber um der Fühlbarkeit der Dinge willen erforderlich war, bedurfte es des Bandes; das schönste Band aber liegt in der Proportion, und die Proportion muss eine zweifache sein, da es sich um Körper handelt. (Bei ebenen Figuren nämlich genügt ein Mittelglied; es hat z. B. das Quadrat, das doppelt so gross, wie ein gegebenes, ist, eine durch die Proportion $1 : x = x : 2$, wo $x = \sqrt{2}$, bestimmte Seitenlänge, wenn die Seite des gegebenen Quadrats $= 1$ gesetzt wird, und dieses gegebene Quadrat, dessen Inhalt $= 1 . 1$ ist, verhält sich zu dem Rectangel, dessen eine Seite $= 1$, dessen andere Seite $= \sqrt{2}$ und dessen Inhalt demgemäss $= 1 . \sqrt{2}$ ist, wie dieses sich zu dem Quadrat verhält, dessen Inhalt $= \sqrt{2} . \sqrt{2} = 2$ ist. Bei Körpern aber sind zwei Mittelglieder erforderlich; der Cubus, dessen Inhalt $= 2$, hat eine durch die beiden Proportionen: $1 : x = x : y$, und $x : y = y : 2$, wo $x = 2^{1/3}$ und $y = 2^{2/3}$, bestimmte Seitenlänge, und der Cubus, dessen Inhalt $= 1 . 1 . 1$, verhält sich zu dem Parallelepipedum, dessen Inhalt $= 1 . 1 . 2^{1/3}$, wie dieses sich zu dem Parallelepipedum $= 1 . 2^{1/3} . 2^{1/3}$ verhält, und in demselben Verhältniss steht wiederum dieses letzte zu dem Cubus, dessen Inhalt $= 2^{1/3} . 2^{1/3} . 2^{1/3} = 2$ ist. Was in diesem Betracht von Quadraten und Cuben gilt, lässt sich auf alle einander ähnlichen Gebilde, freilich auch nur auf solche beziehen. Eine umfassende und genaue Erläuterung aller dieser Verhältnisse giebt Boeckh in der Comm. acad. de Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis, Heidelbergae 1809, wiederabg. in: ges. kl. Schr., B. III, S. 229—252 nebst einem beigefügten Excursus S. 253—265.) Es muss sich demnach Feuer zu Luft, wie Luft zu Wasser, und Luft zu Wasser, wie Wasser zu Erde verhalten.

128

Die Abstände der himmlischen Sphären von einander entsprechen solchen Saitenlängen, auf welchen harmonische Töne beruhen. Die Erde ruht im Mittelpunkte des Weltalls. Sie windet sich um die (adamantene) Stange oder Spille ($\dot{\eta}\lambda\alpha\kappa\acute{\alpha}\tau\eta$), welche Plato (nach Grote doctrinell, nach Boeckh u. A. mythisch) von dem einen Endpunkte der Weltaxe zum andern hin sich erstrecken lässt; um diese Spille dreht sich in je 24 Stunden das Himmelsgewölbe und auch die Planeten; diese aber haben daneben eine Eigenbewegung, welche durch die um die Spille herumliegenden $\sigma\varphi\acute{o}\nu\delta\upsilon\lambda o\iota$, die zusammen den Wertel ausmachen, vermittelt wird, indem dieselben zwar an der drehenden Bewegung des Himmels theilnehmen, zugleich aber sich langsamer in entgegengesetzter Richtung drehen; die Erde bleibt unbewegt. Wird die Spille ($\dot{\eta}\lambda\alpha\kappa\acute{\alpha}\tau\eta$) der Spindel ($\check{\alpha}\tau\rho\alpha\kappa\tau o\varsigma$) als unbewegt gedacht (wie Boeckh will), so ist die Erde fest um sie geballt; wird ihr (mit Grote) die vierundzwanzigstündige Drehung zugeschrieben, so darf nicht (mit Grote) der Erde eine Theilnahme an dieser Drehung zuerkannt, sondern die (absolute) Ruhe der Erde muss dann durch eine (relative) Bewegung derselben um die Spille in entgegengesetzter Richtung erklärt werden. Wird der Abstand des Mondes von der Erde $= 1$ gesetzt, so ist der der Sonne $= 2$, der der Venus $= 3$, der des Mercur $= 4$, der des Mars $= 8$, der des Jupiter $= 9$, der des Saturn $= 27$. Die Schiefe der Ekliptik ist eine Folge der geringeren Vollkommenheit der Sphären unter dem Fixsternhimmel. Nach einer Aussage des Theophrast (bei Plutarch, Plat. qu. 8, vgl. Numa c. 11) soll Plato in seinem Greisenalter nicht mehr der Erde (sondern wohl dem Centralfeuer) die Stelle im Mittelpunkte der Welt zuerkannt haben; diese Erzählung, an sich sehr glaublich, sofern sie auf mündliche Aeusserungen Plato's bezogen wird, ist jedoch mit der Thatsache schwer

vereinbar, dass auch in den erst nach der Rep. und ohne Zweifel auch erst nach dem Timaeus geschriebenen und nach später, aber, wie es scheint, guter Ueberlieferung erst durch Philipp den Opuntier nach Plato's Entwurf, der sich in seinem Nachlass fand, ergänzten und edirten Leges noch an der im Timaeus enthaltenen Doctrin festgehalten wird. Vgl. Boeckh, das kosm. Syst. des Plato, Berlin 1852, S. 144—150.

Die Seele der Welt ist älter, als der Leib; denn sie ist zur Herrschaft bestimmt, und es geziemt sich nicht, dass das Jüngere über das Aeltere herrsche. Sie muss die Elemente von allen ideellen und materiellen Wesen in sich vereinigen, um alle erkennen zu können (Tim. p. 34 sqq.). Dass das Untheilbare in ihr die Erkenntniss des Unveränderlichen, das Theilbare in ihr die Erkenntniss der sinnlich wahrnehmbaren Objecte ihr möglich mache, sagt Plato Tim. p. 35 sqq.; das dritte, gemischte Element kann auf die mathematische Erkenntniss (oder etwa auf alle einzelnen Erkenntnisse selbst?) bezogen werden. Eben diese Vermögen kommen dem im Haupte wohnenden Theile (λογιστικόν) der menschlichen Seele zu.

Der Annahme dreier Theile der menschlichen Seele (ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν) scheint der Gedanke der Stufenfolge: Pflanze, Thier, Mensch zum Grunde zu liegen (Rep. IV, 441 b; Tim. 77 b); doch ist derselbe von Plato nicht so genau durchgeführt worden, wie später von Aristoteles. Die Vorherrschaft des Muthes charakterisirt die Thraker und Skythen und überhaupt die im Norden wohnenden Völker, die der Begierde die erwerbslustigen Phöniker und Aegypter, die der Wissbegierde die Hellenen (Rep. p. 435 e bis 436 a).

Die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele begründet Plato im Phaedrus (p. 245) auf die Natur der Seele als des sich selbst bewegenden Princips aller Bewegung; in der Rep. (X, p. 609) auf das Nichtzerstörtwerden 129 der Lebendigkeit der Seele durch die moralische Schlechtigkeit, welche doch das der Seele eigenthümliche Uebel sei, so dass wohl auch nichts Anderes ihren Untergang verursachen könne; im Tim. (p. 41) auf die Güte Gottes, der, obschon die Seele als ein Gewordenes ihrer Natur nach auch wiederum lösbar sei, doch nicht das schön Gefügte wiederum auflösen wollen könne; im Phaedo endlich (p. 62—107) theils auf das subjective Verhalten des Philosophen, dessen Streben nach Erkenntniss ein Streben nach leibloser Existenz, also ein Sterbenwollen sei, theils auf eine Reihe objectiver Argumente. Das erste dieser Argumente stützt sich auf das kosmologische Gesetz des Ueberganges der Gegensätze in einander, wonach, wie die Lebenden zu Todten werden, so die Todten wieder zu Lebenden werden müssen; das zweite auf die Natur des Wissens als einer Wiedererinnerung (wie im Meno p. 80 ff. auf die Natur des mathematischen und philosophischen Lernens, welches nur durch die Annahme einer Wiedererinnerung an die vor dem irdischen Leben intellectuell angeschauten Ideen seine zureichende Erklärung finde, der Beweis der Präexistenz gegründet wird); das dritte auf die Verwandtschaft der Seele als eines unsichtbaren Wesens mit den Ideen als unsichtbaren, einfachen und unzerstörbaren Objecten; das vierte, gegenüber dem Einwand (des Simmias), dass die Seele vielleicht nur die Resultante und gleichsam Harmonie der körperlichen Functionen sei, theils auf die bereits erwiesene Präexistenz der Seele, theils auf ihre Befähigung zur Herrschaft über den Leib, und auf ihre substantielle Daseinsweise, wonach, während eine Harmonie mehr Harmonie sein könne, als die andere, eine Seele nicht mehr noch weniger Seele sei, als jede andere, und die Seele die Harmonie als Eigenschaft an sich tragen könne, sofern sie tugendhaft sei; das fünfte und von Plato selbst für entscheidend gehaltene Argument endlich, gegenüber dem Einwand (des Kebes), dass die Seele vielleicht

den Leib überdauere, aber doch nicht *schlechthin* unzerstörbar sei, auf die unaufhebbare im Wesen der Seele liegende *Gemeinschaft derselben mit der Idee des Lebens*, so dass die Seele niemals leblos sein könne, eine todte Seele ein Widerspruch sei, mithin *Unsterblichkeit* und *Unvergänglichkeit* ihr zukomme, (wobei supponirt wird, dass dasjenige, was, *so lange es besteht*, seinem Wesen nach nicht todt ist noch todt sein kann, auch niemals aufhören könne zu bestehen; diese Supposition knüpft sich sprachlich an den Doppelgebrauch von *ἀθάνατος* a. in dem Sinne, den der Zusammenhang der Argumentation begründet: nicht todt, b. in dem Sinne, der dem Sprachgebrauche entspricht: unsterblich).

§ 43. Das *höchste Gut* ist nicht die Lust, auch nicht die Einsicht allein, sondern die möglichste Verähnlichung mit Gott als dem absolut Guten. Die Tugend der menschlichen Seele ist ihre Tauglichkeit zu dem ihr zukommenden Werke. Sie befasst verschiedene einzelne Tugenden in sich, deren System auf der Gliederung der Vermögen oder Theile der menschlichen Seele beruht. Die Tugend des erkennenden Theiles der Seele ist die Erkenntniss des Guten oder die Weisheit (*σοφία*), die des muthigen die Tapferkeit (*ἀνδρία*), welche in der Bewährung der richtigen und gesetzmässigen Vorstellung über das, was zu fürchten und was nicht zu 130 fürchten sei, besteht, die auch dem begehrlichen Theile zukommende besondere Tugend ist die Besonnenheit (Mässigkeit oder Selbstbeherrschung, Selbstbescheidung, *σωφροσύνη*), welche in der Zusammenstimmung des von Natur Besseren und Schlechteren darüber, welches von beiden herrschen solle, besteht, die Gerechtigkeit endlich (*δικαιοσύνη*) ist die allgemeine Tugend und besteht darin, dass ein jeder Theil der Seele seine eigenthümliche Aufgabe erfülle. Die Frömmigkeit (*ὁσιότης*) ist die Gerechtigkeit in Bezug auf die Götter. Von der Weisheit zweigt sich ab die philosophische Liebe als das Streben nach gemeinsamer Erzeugung der philosophischen Erkenntniss. Nicht um des Lohnes und der Strafe willen, sondern an sich selbst als Gesundheit und Schönheit der Seele ist die Tugend erstrebenswerth. Unrecht thun ist schlimmer, als Unrecht leiden.

Der *Staat* ist der Mensch im Grossen. Die höchste Aufgabe des Staates ist die Bildung der Bürger zur Tugend. In dem Idealstaate ist jede der drei Hauptfunctionen der Seele und jede der entsprechenden Tugenden durch einen besonderen Stand vertreten. Die Stände sind: der der Herrscher, dessen Tugend die Weisheit ist, der der Wächter oder Krieger, dessen Tugend die Tapferkeit, der der Handarbeiter und Händler, dessen Tugend die Selbstbescheidung und der willige Gehorsam ist. Bei den Herrschern und Kriegern soll neben der Richtung auf das Wahre und Gute kein individuelles Interesse aufkommen; sie alle sollen im strengsten

Sinne eine einzige Familiengemeinschaft bilden, ohne Ehe und ohne Privateigenthum. Die Bedingung der Verwirklichung des Idealstaates liegt darin, dass irgend einmal die Philosophen zur Herrschaft gelangen oder die Herrscher recht philosophiren. In den Leges entwirft Plato später die Form eines zweitbesten Staates, der leichter zu realisiren sei; in diesem tritt die Begründung der Bildung der Herrscher auf die Ideenlehre zurück, und auf die mathematische Schulung fällt das Hauptgewicht; die Weise der Götterverehrung steht dem allgemeinen hellenischen Volksbewusstsein näher, und dem individuellen Interesse wird das Zugeständniss der Ehe und des Privateigenthums gemacht.

In dem Platonischen Staate findet nur diejenige Kunst eine Stelle, welche Nachahmung des Guten ist, also neben philosophischen Dramen solcher Art, wie Plato's Dialoge selbst es sind, und neben der Erzählung von gereinigten, im sittlichen Sinne umgebildeten Mythen insbesondere Lobpreisungen von Göttern und edlen Menschen; die Kunst aber, welche die aus Gutem und Schlechtem gemischten Erscheinungen nachahmt, bleibt ausgeschlossen. Das Schöne und die Kunst gelangt bei Plato nur in der Unterordnung unter das Gute zur Geltung. Die Schönheit, deren Wesen in der Angemessenheit und Symmetrie liegt, welche aus dem Verhältniss des Begriffs zu der Vielheit der Erscheinungen hervorgeht, ist zwar nicht die höchste Idee, wohl aber die, welche ihren sinnlichen Abbildern den höchsten Abglanz verleiht, indem sie am meisten unter allen Ideen durch dieselben hindurchleuchtet.

131 Die Erziehung der Jugend ruht auf dem Princip einer stufenweisen Heranbildung zur Erkenntniss der Ideen und zu der entsprechenden Tüchtigkeit, so dass zu den höchsten Stufen nur die Befähigtsten gelangen, die Uebrigen aber später oder früher zu niederen praktischen Functionen bestimmt werden. Als spätestes Lehrobject ist den Gereiftesten die Erkenntniss der Idee des Guten vorbehalten.

Ueber Plato's Ethik und Politik im Verhältniss zum Griechenthum und Christenthum handeln (ausser den oben zu § 41 angeführten Schriften): Grotefend, commentatio, in qua doctrina Platonis ethica cum christiana comparatur ita, ut utriusque tum consensus, tum discrimen exponatur, Gott. 1821. Franz Simon Meixner, Beweis, dass Pl.'s Urtheile über Perikles als Ethiker, Politiker u. Rhetor im Gorg., Meno und Phaedrus ganz gleich sind, München 1836. Imman. Ogienski, Pericles et Plato, inquis. hist. philos., Inaug.-Diss., Breslau 1837. Adalb. Schmidt, Pl. philos. moralis quomodo cum doctrinae christ. praeceptis concinat, Progr., Halle 1840. Jul. Guil. Ludw. Mehlis, comparatio Plat. doctrinae de rep. cum christiana de regno divino doctrina, Gott. 1845. K. F. Hermann, die hist. Elemente des Platon. Staatsideals, ges. Abh., Gött. 1849, S. 132—159. P. F. Stuhr, vom Staatsleben nach Platon., Arist. und christlichen Grundsätzen, Theil I, Berlin 1850. Ed. Kretzschmar, der Kampf des Plato um die religiösen und sittlichen Principien des Staatslebens, Leipz. 1852. W. Wehrenpfennig, die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen, Berlin 1856, S. 40 ff. Ed. Zeller, der Platon. Staat

in seiner Bedeutung für die Folgezeit, in: v. Sybel's hist. Zeitschr., Jahrg. I, 1859, Heft 1, S. 108—126, wiederabgedr. in Zeller's Vortr. u. Abh. gesch. Inhalts, Leipzig 1865, S. 62—81. Hildenbrand, Gesch. u. Syst. der Rechts- und Staatsphilosophie, Leipz. 1860, I, S. 151 ff., 156 ff, 166 ff. S. Lommatzsch, quomodo Pl. et Arist. relig. ac reip. principia conjunxerint, diss. inaug., Berol. 1863. Eman. Grundey, de Plat. principiis ethicis diss. inaug., Berol. 1855. Einen Aufsatz über die Grundzüge der Staatslehre Pl.'s enthalten die von Glaser hrsg. Jahrb. für Gesellschafts- und Staatswissenschaften, Bd. VI, Heft 4, 1866, S. 309-318. Bertrand Robidou, la rép. de Platon comparée aux idées et aux états modernes, Paris 1869. Vgl v. Kirchmann's kritische Anm. zu Plato's Staat bei der in der „Philos. Bibl." Bd. XXVII, wiederabg Schleiermacher'schen Uebersetzung, Berlin 1870, und Oncken a. a. O. (s. o. § 40).

Ueber Plato's Lehre von dem höchsten Gut handeln: Ad. Trendelenburg, de Pl. Philebi consilio, Berol. 1837. Theod. Wehrmann, Plat. de summo bono doctrina, Berol. 1843. Wenkel, Pl. Lehre vom h. G. und der Glückseligkeit, G.-Pr., Sondershausen 1857. G. Loewe, de bonorum apud Platonem gradibus, diss. Halensis, Berol. 1861. Franz Susemihl, über die Gütertafel im Philebus, in: Philologus, Supplementbd. II, Göttingen 1863, S. 97—132. Rud. Hirzel, de bonis in fine Philebi enumeratis, diss. Brl., Lips. 1868. Karl Stumpf (s. o. § 42, S. 135). Ueber Pl.'s Lehre von der Lust handeln: O. Kalmus, Halberstadt 1857. H. Anton, in: Fichte's Zeitschr. f. Philos., N. F., Bd. 33, Halle 1858, S. 65—81 und S. 213—238. W. R. Kranichfeld, Platonis et Arist de ἡδονῇ sententiae quomodo tum consentiant, tum dissentiant, Berol. 1859. W. Küster, Pl.'s Ansicht vom Wesen und Werthe der Lust, im Progr. des Sophien-G., Berol. 1868. Ueber Pl.'s Lehre von der Gerechtigkeit handeln: Ogienski, welches ist der Sinn des Platonischen τὰ ἑαυτοῦ πράττειν? Progr., Trzemeszno 1845. W. Jahns, de justitia in Pl. civ. exp., Inaug.-Diss., Breslau 1851. J. J. Amen, Pl. de justitia doctrina, G.-Progr., Berlin 1854. Ueber Pl.'s Lehre von der σωφροσύνη handelt K. Hoffmeister, Essen 1827. Ueber Pl.'s Lehre von der Lüge handelt Th. Kelch, disqu. in Pl. de mendacio doctr. (de rep. II, III), Elbing 1820.

Ueber Plato's Staatslehre handeln u. A.: Crl. Morgenstern, de Plat. rep. commentationes tres, Halle (Braunschweig) 1794. Car. Lud. Pörschke, de Plat. sent. poëtas e rep. bene const. esse expell., Königsb. 1803. G. de Geer, pol. Plat. princip., diss., Utr. 1810. Friedrich Köppen, Politik nach Pl. Grds., Leipz. 1818, Rechtsl. n. Pl. Gr., ebd. 1819. Havestadt, de eth. et pol. disciplinae in Pl. dial. cohaerentia, Inaug.-Diss., Münster 1845. Voigtland, die eth. Tendenzen des Pl. Staats, G.-Pr., Schleusingen 1853. Mit vergleichender Beziehung auf die Aristotelische Staatslehre: Gust. Pinzger, de iis, quae Ar. in Pl. Politia repr., Leipz. 1822, und Andere (s. unten zu § 50). Das Verhältniss der Platonischen Politik zur Ethik wird ferner in den Abhandlungen erörtert, welche die Tendenz des Platonischen Dialogs Politeia betreffen, namentlich in den Einleitungen von Schleiermacher, Stallbaum und Steinhart, in Susemihl's Schrift, Bd. II, S. 58 ff, in Monographien von
132 A. G. Gernhard, in: Act. soc. Graecae, I, Lips. 1836; vgl. dessen Progr., Weimar 1829, 1837, 1840. E. Manicus, de civ. Pl. arte et consilio, G.-Pr., Schleswig 1854. Geo. Ferd. Rettig, prolegom. ad Plat. remp., Bern 1845 (vgl. die oben angef. Abh. im Rhein. Mus., N. F., XVI, 1861, S. 161—197). Wilh. Wiegand, das erste und zweite Buch des Plat. Gottesstaates (Pr. u. sep.), Worms 1870. Vgl. die Einl. zu Ausgaben und Uebersetzungen des Politicus und Abh. über denselben (s. oben § 40). Ueber die Gemeinschaft des Besitzes handeln: E. v. Voorthuysen, Diss., Utr. 1850. Thonissen, in: le socialisme, t. I, Paris 1852, S. 41 ff Ueber die Principien der Plat. Criminalges. handelt E. Platner, in: Zeitschr. für die Alterthumswiss. 1844, No. 85 und 86.

Ueber Plato's Kunstlehre und sein eigenes künstlerisches Verfahren in der Composition seiner Dialoge handeln: Ed. Müller, über das Nachahmende in der Kunst nach Plato, Ratibor 1831; Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, 1. Bd., Breslau 1834, S. 27—129. Arnold Ruge, die Plat. Aesthetik, Halle 1832. Wilh. Abeken, de μιμήσεως apud Platonem et Arist. notione, Gott. 1836. Friedr. Thiersch, über die dramat. Natur der Plat. Dialoge, in den Abh. der Bair. Akad. der Wiss. Bd. II, Abth. 1, 1837. Herm. Rassow, über die Beurtheilung des Homerischen Epos bei Plato und bei Aristoteles, G.-Pr., Stettin 1851. Ch. Lévêque, Platon, fondateur de l'esthétique, Paris 1857. K. Justi, die ästhet. Elemente in der Platonischen Philos., Marburg 1860 Th. Strüter, Studien zur Geschichte der Aesthetik, Heft 1: die Idee des Schönen bei Plato, Bonn 1861; vgl. die Rec. von Boumann in Michelet's Zeitschrift: der Gedanke, Bd. VI, Heft I, Berlin 1865, S. 14—25. Jos.

Reber, Pl. und die Poesie, Inaug.-Diss., München 1864; vgl auch Jos. Reber, Pl.'s Kritik eines Liedes des Simonides, in: Jacobs und Rühle, Zeitschr. f. d. G.-Wesen, 1866, S. 417—428. Max Remy, Plat. doctrina de artibus liberal., Hal. 1864. A. H. Raabe, de poëtica Plat philos. natura in amoris expositione conspicua, Rotterdam 1866. C. von Jan, die Tonarten bei Pl., in: N. Jahrb. f. Ph. in Päd. 95, 1867, S. 815—826.

Ueber Plato's Erziehungslehre handeln: Anne den Tex, de vi musices ad excol. hom. e Pl. sent. diss. inaug., Utr. 1816. Guil. Armin. Blume, de Platonis liberorum educ. disciplina, diss. inaug., Hal. 1818. Cb. Schneider, de gymnastica in civ. Plat., Breslau 1817. Ad. Bartholom. Kayssler, Fragmente aus Plato's und Goethe's Pädagogik, Breslau 1821. C. Stoy, de auctoritate in rebus paedag. a Plat. civ. principibus tributa, Habilitationsschr., Jen. 1832. Alexander Kapp, Platon's Erziehungslehre, als Pädagogik für die Einzelnen und als Staatspädagogik, Minden 1833. Wiese, in optima Plat. civitate qualis sit puerorum institutio, Prenzlav. 1834. E. Snethlage, das ethische Princip der Plat. Erziehung, Berlin 1834 W. Baumgarten-Crusius, disciplina juvenilis Plat. cum nostra comp., Progr., Meissen 1836. K. H. Lachmann, Plat. Vorst von Recht und Erziehung, Hirschberg 1849. Arens, die relig. Erziehung des Plat. Staatsbürgers, nach rep. 377—392, G.-Pr., Oldenburg 1853. Bomback, Entwicklung der Plat. Erziehungslehre, Pr., Rottweil 1854. Volquardsen, Plat. Idee des persönl. Geistes und seine Lehren über Erziehung etc., Berlin 1860. Baunard, quid apud Graecos de institutione puerorum senserit Plato, Orléans 1860. Hahn, die pädagog. Mythen Plato's, G.-Pr., Parchim 1860. L. Wittmann, Erziehung und Unterricht bei Plato, G.-Pr., Giessen 1868. Cners, Pl.'s und Arist. Ansichten über den pädagog. Bildungsgehalt der Künste, in: N. Jahrb. für Philol. und Päd., Bd. 98, 1868, S. 521—553.

Der Besitz des Guten ist Glückseligkeit. Sympos. 202 c: *εὐδαίμονας . . τοὺς τἀγαθὰ καὶ καλὰ κεκτημένους*. Ibid. 240 e: *κτήσει γὰρ ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες*. Vgl. Gorg. p. 508 b: *δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης κτήσει εὐδαίμονες οἱ εὐδαίμονες, κακίας δὲ οἱ ἄθλιοι ἄθλιοι* An Bildung und Gerechtigkeit oder an das *καλὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι* knüpft sich (nach Gorg. p. 470 d) die Glückseligkeit. Rep. IV, p. 420 b: Wir gründen den Staat, damit nicht eine Classe, sondern die Gesammtheit möglichst glückselig sei. Als Verähnlichung mit Gott, dem absolut Guten, bezeichnet Plato das sittliche Ziel des Menschen, Rep. X, 613; Theaetet 176.

Durch die psychologische Lehre von den verschiedenen Kräften oder Theilen der Seele hat Plato die (anderen Sokratikern, wie Euklides und Antisthenes, wie es scheint, noch fehlende) Möglichkeit gewonnen, eine Mehrheit von Tugenden als befasst unter dem einen Begriff der Tugend nachzuweisen. Die Parallele zwischen der Gerechtigkeit des Staates und des Einzelnen führt Plato mit der Bemerkung ein, dort erscheine gleichsam in grösseren Buchstaben dieselbe Schrift, die hier in kleineren zu lesen sei (Rep. II, p. 368). Die Gerechtigkeit ist (wie Origenes adv. Celsum den Platonischen Begriff ausdrückt) die *ἰδιοπραγία τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς*, und ebenso die *ἰδιοπραγία* der Gesellschaftsclassen im Staate: Plato lässt sich bei der Sonderung der Functionen von dem Grundgedanken leiten: *ὅτι εἷς ἕκαστος ἓν μὲν ἂν ἐπιτήδευμα καλῶς ἐπιτηδεύοι, πολλὰ δ' οὔ, ἀλλ' εἰ τοῦτο ἐπιχειροῖ, πολλῶν ἐφαπτόμενος πάντων ἀποτυγχάνοι ἂν ὥστ' εἶναί που ἐλλόγιμος*. Die Platonische Forderung der Coincidenz von Herrschergewalt und Wissen (Rep. V, p. 474) entspricht dem Sokratischen Grundgedanken (s. o. § 33).

Die Platonische Staatslehre entnimmt eine Menge von einzelnen Bestimmungen dem Hellenismus, insbesondere der dorischen Gesetzgebung; aber die wesentliche Tendenz derselben ist dennoch nicht (wie K. F. Hermann u. Andere wollen) die Zurückführung und Steigerung des althellenischen Princips der reflexionslosen Hingabe des Einzelnen an das Ganze, sondern vielmehr ein Hinausgehen über die hellenischen Formen überhaupt und eine Forderung von 133

Institutionen, die sich approximativ namentlich in der *Hierarchie des Mittelalters* verwirklicht haben.*)

In Plato's Idealstaat konnte die altgriechische *Kunst*, insbesondere die Homerische Dichtung, die Plato's strengem Begriff von sittlicher Würde in Beherrschung der Affecte widerstreitet, keine Stelle finden. Ist die Erscheinung *Nachahmung* der Idee, so kann diejenige Kunst, welche wiederum die Erscheinung nachahmt, nur von geringem Werthe sein. Nur eine das Gute nachbildende Kunst gilt als vollberechtigt. Auf dem Hindurchscheinen des Ideellen durch das Sinnliche beruht die *Schönheit*. Da die Idee das Eine gegenüber der Vielheit der Erscheinungen ist, so bekundet sie sich in diesen mittelst der Maassverhältnisse. Das Beruhen der Schönheit auf der Idee hebt Plato im Phaedrus, Gastmahl, Staat, die formale Seite aber besonders in später verfassten Dialogen (Tim. und Philebus; Hipp. maj. ist wahrscheinlich unecht) hervor.

134 Die *Verfassungen* stellt die Rep. in folgende *Rangordnung*: Idealstaat (Herrschaft der philosophisch Gebildeten), Timokratie (das *θυμοειδές* praevalirt

---

*) Wie Plato's *Ideenlehre* über die sinnliche Erscheinung hinausweist und das wahrhaft Reale nur in den an und für sich seienden, über Raum und Zeit erhabenen, gleichsam *jenseits* des Himmelsgewölbes wohnenden Wesen findet, so weist Plato's *ethisch-politisches Ideal* über die irdischen Zwecke des Staatslebens (auf denen freilich die Genesis desselben beruhe, Rep. II, p. 369 ff.) hinaus und auf die Erkenntniss und Verwirklichung eines dieselben überschreitenden (transscendenten) *ideellen Gutes* hin. An dem Ideellen hat zwar das Sinnliche Theil; jenes leuchtet durch dieses hindurch, und verleiht ihm Maass und Schönheit (Phaedr., Sympos.); aber doch liegt die letzte und höchste Aufgabe des Menschen in der *Flucht* aus der Sinnenwelt zur ideellen (Theaet. p. 176 a: *πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα*, worin eben die *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* liege). So soll zwar auch die Classe der Philosophen im Staate nicht bloss der reinen Betrachtung leben und nicht ihre eigene ideelle Befriedigung allein im Auge haben, sondern auch für ihre Mitbürger, welche die niederen Functionen üben, Sorge tragen; aber doch liegt in der Betrachtung selbst, zuhöchst in der Erkenntniss der Idee des Guten, ihre oberste Bestimmung und zugleich ihre vollste Glückseligkeit (Rep. VII, p. 519). Die Herrschaft der Idee im Staate sucht Plato nicht dadurch zu sichern, dass das Bewusstsein *Aller* von ihr erfüllt sei und in Allen ein Gemeingeist sich bilde, sondern dadurch, dass ein *eigener Stand* ihr lebe, dem die *übrigen Stände* unbedingten *Gehorsam* schulden, und dass die Glieder dieses Standes den sinnlichen und individuellen Interessen durch möglichste Beseitigung derselben *entfremdet* werden. Eben dieselben Motive sind es, aus denen später die *Hierarchie* hervorgegangen ist. Wird ein historischer Einfluss angenommen, so muss derselbe vorwiegend als ein indirecter gedacht werden, vermittelt durch den Einfluss der Platonischen, auf das Jenseits weisenden Lehre überhaupt auf die Ausbildung der verwandten Elemente bei Philo und Neuplatonikern und Kirchenvätern, woraus gleichartige Consequenzen für die Verfassung sich ergaben, freilich bei den Kirchenvätern unter dem wesentlichen Miteinfluss anderer Motive, insbesondere des Vorbildes der jüdischen Hierarchie. Aber wie immer über die historische Bedingtheit geurtheilt werden mag, jedenfalls ist neben manchen specifischen Differenzen der allgemeine Charakter im Wesentlichen der gleiche. Die Philosophen nehmen in dem Platonischen Staate zu den übrigen Classen fast die gleiche Stellung ein, wie die Priester zu den Laien. Die strenge *Unterordnung* des Einzelnen unter das Ganze theilt Plato's Staat sowohl mit dem altgriechischen Staate, wie mit der Kirche des Mittelalters; aber die *Art* und der *Sinn* der Unterordnung ist der letzteren bei weitem mehr verwandt; denn die Unterordnung ist im Platonischen Staate keine reflexionslose, nur auf der Sitte beruhende, und dient nicht bloss der Macht und Grösse des Staates, sondern sie beruht auf der Herrschaft eines durchgeführten Lehrgebäudes und zwar mit einer zuhöchst auf rein geistige Ziele gerichteten Tendenz.

vor dem λογιστικόν, Kriegstüchtigkeit vor Bildung), Oligarchie (der Antheil an der Herrschaft ist durch die Höhe des der ἐπιθυμία dienenden Besitzes bedingt), Demokratie (Freiheit, Aufhebung der Werthunterschiede), Tyrannis (die völlige Verkehrung der Gerechtigkeit durch Herrschaft des Schlechten), der Politicus aber, welcher deren sechs aufzählt, in folgende: Königthum (gesetzmässige Herrschaft eines Einzelnen), Aristokratie (gesetzmässige Herrschaft der Reichen), gesetzestreue Demokratie; — gesetzesübertretende Demokratie, Oligarchie (gesetzlose Herrschaft der Reichen), Tyrannis (gesetzlose Herrschaft eines Einzelnen). Der Charakter der Bürger entspricht naturgemäss dem Charakter der Verfassung. An der Verwaltung schlechter Staaten Theil zu nehmen, ist dem Philosophen unmöglich, weil er sich erniedrigen würde; so lange dieselben bestehen bleiben, kann er sich nur zurückziehen, um mit Wenigen der Betrachtung zu leben (Theaet. p. 173 ff.; vgl. die vielleicht gegen Isokrates gerichteten Aeusserungen Rep. VI, p. 487 ff. über den Grund, warum die tüchtigsten Philosophen den bestehenden Staaten unnütz seien).

Die Erziehung der Kinder der Herrscher und Krieger im Idealstaate bestimmt Plato in der Rep. im Einzelnen in folgender Weise. Vom 1. — 3. Jahr: leibliche Pflege. Vom 3.—6.: Mythenerzählung. Vom 7.—10.: Gymnastik. Vom 10. — 13.: Lesen und Schreiben. Vom 14. — 16.: Dichtkunst und Musik. Vom 16.—18.: mathematische Wissenschaften. Vom 18.—20.: kriegerische Uebungen. Danach erfolgt eine erste Ausscheidung. Die für die Wissenschaft minder Tüchtigen, aber zur Tapferkeit Befähigten bleiben blosse Krieger; die Andern lernen daneben bis zum 30. Lebensjahr auch die Wissenschaften in strengerer, allgemeinerer Form, als in den früheren Jugendjahren möglich war, so dass das früher vereinzelt Vorgetragene in seiner gegenseitigen Verbindung erkannt werde, worin zugleich die Prüfung der Anlage zur Dialektik liegt: ὁ γὰρ ξυνοπτικὸς διαλεκτικός ἐστιν. Dann tritt eine zweite Ausscheidung ein. Die minder Vorzüglichen gehen zu praktischen Staatsämtern über, die Ausgezeichnetsten aber treiben vom 30.—35. Jahr Dialektik, und übernehmen dann Befehlshaberstellen bis zum 50. Lebensjahr. Danach gelangen sie endlich zu dem Höchsten in der Philosophie, der Betrachtung der Idee des Guten; zugleich werden sie unter die Zahl der Herrscher aufgenommen und bekleiden, so oft die Reihe sie trifft, die höchsten Staatsämter, indem sie die Aufsicht über die gesammte Staatsverwaltung führen; die meiste Zeit dürfen sie in diesem Alter der philosophischen Betrachtung widmen.

§ 44. Bei den Platonikern pflegt man drei oder auch nach speciellerer Eintheilung fünf nacheinander aufgekommene Richtungen oder Schulen zu unterscheiden, nämlich die ältere, mittlere und neuere Akademie, so dass die ältere Akademie die erste, die mittlere die zweite und dritte, die neuere die vierte und fünfte Richtung in sich begreift. Der ersten Akademie gehören an: Speusippus, Plato's Schwestersohn und Nachfolger im Lehramte (Vorsteher der Akademie von 347—339), der pantheistisch das Beste oder Göttliche dem Range nach zwar das Erste, der Zeit nach aber das letzte Entwicklungsproduct sein lässt und das ethische Princip in der auf naturgemässem Verhalten beruhenden Glückseligkeit findet; Xenokrates 135 von Chalcedon, der Nachfolger des Speusippus in der Leitung der

Akademie (339—314), der die Ideen und Zahlen identificirt und auf die Zahlenlehre eine mystische Theologie gründet; Heraklides der Pontiker, der sich besonders in der Astronomie auszeichnete, indem er die tägliche Axendrehung der Erde von Westen nach Osten und den Stillstand des Fixsternhimmels erkannte; Philippus von Opunt, der Verfasser der (an Plato's Leges sich anschliessenden) Epinomis, auch Hermodorus, der gleichfalls noch zu Plato's unmittelbaren Schülern gehörte und Plato's Lehren, insbesondere auch die ungeschriebenen, verbreitete, ferner die Schüler von unmittelbaren Schülern Plato's: Polemo, Krantor und Krates, die sich vorwiegend ethischen Untersuchungen zuwendeten. Die mittlere Akademie nimmt mehr und mehr eine skeptische Richtung. Ihre Häupter sind: Arcesilas (lebte von 315—241 v. Chr.), der die sogenannte zweite Akademie gründete, und Karneades (214—129), der Stifter der dritten akademischen Schule. Die neuere Akademie kehrte zum Dogmatismus zurück. Ihr Begründer, der Stifter der vierten Schule, ist Philo der Larissäer, der zur Zeit des ersten Mithridatischen Krieges lehte. Sein Schüler, Antiochus von Askalon, hat eine fünfte Richtung begründet, indem er die Platonischen Lehren mit gewissen Aristotelischen und noch mehr mit Stoischen Sätzen combinirt und so den Uebergang zum Neuplatonismus angebahnt hat.

Ueber die ältere Akademie handelt Zeller, Ph. d. Gr., 2. A. IIa, S. 641—698. F. Bücheler, Academ. philosoph. index Herculanensis, Greifsw. Lect. Kat., Brl. 1869. Ueber Speusippus handeln: Ravaisson, Speusippi placita, Par. 1838; Max. Ach. Fischer, de Speus. vita, Rast 1845; Krische, Forschungen I, S. 247—258. Ueber Xenokrates handeln: Wynpersse, diatribe de Xen. Chalcedonio, Lugd. Bat. 1822; Krische, Forschungen I, S. 311—324. Ueber Heraklides handeln: Roulez, de vita et scriptis Heracl Pontici, Lowanii 1828; E. Deswert, de Heraclide Pontico, Lovanii 1830; Franz Schmidt, de Heraclidae Pont. et Dicaearchi Messenii dialogis deperditis, diss. inaug., Vratisl. 1867; vgl. Müller, fragm. hist. Gr. II, S. 197 ff.; Krische, Forschungen I, S. 324—336. Ueber Eudoxus handeln: L. Ideler, in: Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1828 u. 30; Aug. Boeckh, über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, vorzüglich den Eudoxischen, Berlin 1863; vgl. George Cornewall Lewis, historical Survey of the ancient Astronomy, c. III, sect. 3, S. 146 ff. Ueber den von dem Philosophen Eudoxus zu unterscheidenden Geographen Eudoxus aus Knidus (um 255 v. Chr.), der eine γῆς περίοδος verfasst hat, wie auch über den um 90 v. Chr. Africa umsegelnden Eudoxus aus Kyzicus, und über den Astronomen Geminus (um 137 v. Chr.), handelt H. Brandes in den Jahrb. f. Ph. LXIV, 1852, S. 258 ff. und in den Jahrb. des Vereins für Erdkunde zu Leipzig, Lpz. 1866.) Ueber Hermodorus handelt Ed. Zeller, de Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonis discipulo, Marb. 1859. Ueber Crantor handelt F. Schneider, de Crantoris Solensis philosophi Academicorum philosophiae addicti libro, qui περὶ πένθους inscribitur, commentatio, in: Zeitschr. für die Alterthumswiss., 1836, Nr. 104—105; M. Herm. Ed. Meier, über die Schrift des Krantor περὶ πένθους, Halle 1840; Frid. Kayser, de Crantore Academico diss., Heidelb. 1841. Ueber jüngere Akademiker handeln: Fr. Dor. Gerlach, commentatio exhibens Academicorum juniorum, imprimis Arcesilae atque Carneadis de probabilitate disputationes, Gott. 1815; J. Rud. Thorbecke, in dogmaticis oppugnandis numquid inter academicos et scepticos interfuerit, Zwollae Batav. 1820;
136 Rich. Brodersen, de Arcesilao philosopho academico, Altonae 1821; Aug. Geffers, de Arcesila, G.-Pr., Gott. 1841, de Arcesilae successoribus, ibid. 1845; vgl. Zeller, Ph. d. Gr., 2. A., IIIa, S. 448 ff.; Roulez, de Carneade, annal. Gandav. 1824—25; C. J. Grysar, die Akademiker Philo und Antiochus, G.-Pr., Köln 1849; C. F.

Hermann, disputatio de Philone Larissaeo, Gott. 1851, disput. altera, ibid. 1855; vgl. Krische, in: Gött. Stud., II, 1845, S. 126—200; Zeller, Ph. d. Gr., 2. Aufl, III a, S. 522; David d'Allemand, de Antiocho Ascalonita, Paris 1856; vgl. Krische, Gött. Stud. II, 160—170; Zeller, Ph. d. Gr., 2. Aufl, IIIa, S. 530—540.

Dass Speusippus der nächste Nachfolger des Plato in der Leitung der Akademie war, bezeugt Diog. L. IV, 1. Seine Ansichten erwähnt Aristoteles nicht selten, besonders in der Metaph., aber oft ohne Namennennung; doch schreibt er ihm ausdrücklich gleich den Pythagoreern eine Doctrin von pantheistischem Charakter zu. Metaph. XII, 7: *ὑπολαμβάνουσιν … οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων.* Nach Stob. Ecl. I, p. 58 verwarf er die (Platonische) Identificirung des *ἕν*, des *ἀγαθόν* und des *νοῦς*. Er nahm (wie, vielleicht im Anschluss an ihn, Pseudo-Philolaus, der freilich diesen Gedanken mit heterogenen mengt) eine aufsteigende Stufenfolge von Wesen an, indem er das Abstracte als das Früheste und Elementarste setzte und das Concretere als das Spätere und Höhere. Aristoteles sagt (Metaph. VII, 2), Speusippus habe, von dem *ἕν* ausgehend, mehr Classen von Wesen, als Plato, angenommen und für jede Classe von Wesen, nämlich für die Zahlen, die geometrischen Gebilde und die Seele, verschiedene Principien gesetzt. Die Ideen scheint Speusippus negirt zu haben (wogegen Xenokrates dieselben mit den mathematischen Objecten identificirte). Die Seele war dem Speusippus (Stob. Ecl. I, 1; Plut. de anim. procr. 22) die durch die Zahl harmonisch gestaltete Ausdehnung, also gleichsam die höhere Einheit des Arithmetischen und Geometrischen. Nach Cic. (nat. d. I, 13) nahm er an eine vis animalis, qua omnia regantur. Sein ethisches Princip bezeichnet Clem. Alex. (Strom. II, 418d): *Σπεύσιππος τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, ἢ ἕξιν ἀγαθῶν.*

Xenokrates von Chalcedon (geb. 396, gest. 314 v. Chr.) unterschied (nach Sext. Empir. adv. Math VII, 147) drei Classen von Wesen: das Sinnliche, das Intelligible und das Mittlere, worauf die *δόξα* gehe; das Intelligible liege *ἐκτὸς οὐρανοῦ*, das Sinnliche *ἐντὸς οὐρανοῦ*, das *δοξαστόν* aber sei der Himmel selbst, der zugleich wahrgenommen und wissenschaftlich betrachtet werden könne. Auf ihn sind Arist. Metaph. VII, 2 die Worte zu beziehen: *ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά.* Aus dem *ἕν* und der *ἀόριστος δυάς* construirte er alle Wesen (Theophrast. Metaph. 3, p. 312). Er erklärte die Seele als die sich selbst bewegende Zahl, *ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον*, Plut. de an. procr. 1, vgl. Arist. de an. I, 2, 4; analyt. post. II, 4. Mit dem symbolischen Gebrauch von Götternamen trieb Xenokrates ein fast kindisches Spiel. Die Glückseligkeit setzte er (nach Clem. Strom II, p. 419 a) in den Besitz der uns gemässen Tugend (*οἰκείας ἀρετῆς*) und der ihr dienenden Macht.

Zu den frühesten Schülern Plato's gehört der (später als Mathematiker und Astronom ausgezeichnete) Eudoxus, geb. um 406, gest. um 353 vor Chr. Dieser hat vielleicht um 383 Plato gehört, ist nach Aegypten wahrscheinlich um 378 (und nicht 362) mit einem Empfehlungsschreiben des Agesilaus an den König Nektanebus gereist und hat zu Heliopolis astronomische Studien getrieben, zu Tarent unter Archytas Geometrie, in Sicilien unter Philistion Medicin studirt (wie Diog. L. VIII, 86 nach den *Πίνακες* des Kallimachus berichtet), dann zu Kyzikus und zu Athen gelehrt, ist endlich nach seiner Vaterstadt Knidus zurückgekehrt, wo er eine Sternwarte errichtete. Zu Athen waren unter Andern Menächmus und Helikon seine Schüler in der Geometrie; Helikon hat Plato auf seiner dritten Reise nach Sicilien (361 v. Chr.) begleitet (Pseudo-Plat. ep. XIII, p. 360 d; Plu-

tarch. Dion. c. 19). Als Ethiker vertrat Eudoxus die Hedonik (Arist. Eth. Nic. X, 2 u. 3). (Von Plato's Schüler ist Eudoxus, der Verfasser der *γῆς περίοδος*, der um 255 v. Chr. gelebt hat, zu unterscheiden.)

Heraklides aus Heraklea am Pontus, dem Plato (nach Suidas) während seiner letzten Sicilischen Reise die Leitung der Akademie anvertraut haben soll, 137 beschäftigte sich unter Anderm auch mit der Frage, welche (nach Simplic. zu Arist. de coelo f. 119) Plato in folgender (durch logische Vorzüge ausgezeichneten) Form gestellt haben soll: *τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα*, welche Hypothesen gleichmässiger und geordneter Bewegungen so beschaffen seien, dass ihre Consequenzen nicht den Erscheinungen widerstreiten). (Die Form dieser Frage bekundet ein schon sehr hoch entwickeltes Bewusstsein von der richtigen Forschungsweise, und involvirt nur noch den Irrthum, als ob die mathematische Regelmässigkeit schon als solche den realen Bewegungen nothwendig zukomme, so dass es der Forschung nach realen Naturkräften, die jene Bewegungen bewirken, nicht zu bedürfen schien.) Eudoxus soll mehrere jener Platonischen Forderung entsprechende Hypothesen aufgestellt, sich aber für die Ruhe der Erde entschieden haben, Heraklides dagegen (mit Ekphantus dem Pythagoreer, dem er auch in dessen Atomenlehre folgte) für ihre **Axendrehung** (Plut. plac. philos. III, 13). Die Ausdehnung der Welt hielt Heraklides für **unendlich** (Stob. Ecl. I, 440).

Hermodorus ist ein unmittelbarer Schüler des Plato, dem wir einige Notizen über Leben und Lehren seines Meisters verdanken (s. o. § 39, S. 108 und § 41, S. 129 und 133). Aus seiner Schrift über Plato hat Derkyllides (s. unten § 65) Angaben entnommen, welche die Platonische Stoicheiologie betreffen. Vielleicht bildete eine Aufzeichnung dieser *ἄγραφα δόγματα* diejenigen *λόγοι*, mit welchen Hermodorus in Sicilien Handel trieb (woher der Satz stammt, auf welchen Cic. ad Atticum XIII, 21 anspielt: *λόγοισιν Ἑρμόδωρος ἐμπορεύεται*).

Philipp der Opuntier, der Mathematiker und Astronom (vgl. Boeckh, Sonnenkreise, S. 34 ff.), gilt für den Verfasser der **Epinomis**; auch die Ueberarbeitung und Herausgabe des von Plato hinterlassenen Entwurfs der Leges wird ihm zugeschrieben (Diog. L. III, 37 und Suidas sub voce *φιλόσοφος*).

Polemo, der nach Xenokrates der Schule vorstand (314—270), wandte sich vorwiegend der **Ethik** zu. Er forderte (nach Diog. L. IV, 18), dass man sich mehr im Rechthandeln, als in der Dialektik übe. Cicero giebt (Acad. pr. II, 43) als sein ethisches Princip an: honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet. Seinen Einfluss auf Zeno, den Gründer des Stoicismus, bezeugt Cicero de fin. IV, 16, 45.

Den **Krantor** nennt Proklus (zum Tim. p. 24) den **frühesten Ausleger Platonischer Schriften**. Man ging in dem Maasse mehr auf diese zurück, als die lebendige Tradition der Lehren Plato's erstarb. Seine Trostschrift (*περὶ πένθους*) rühmt Cicero (Tusc. I, 48, 115; vgl. III, 6, 12). Er räumt (in einem bei Sext. Emp. adv. Math. XI, 51—58 erhaltenen Fragment) unter den Gütern die erste Stelle der Tugend ein, die zweite der Gesundheit, die dritte der Lust, die vierte dem Reichthum. Die stoische Forderung der Unterdrückung natürlicher Gefühle bekämpfte er (im Einklang mit Plat. Rep. X, p. 603e). Krantor starb vor Polemo (Diog. L. IV, 27). **Krates** leitete nach Polemo die Schule.

Nach Krates stand der akademischen Schule **Arcesilas** oder **Arcesilaus** vor, der, um 315 zu Pitane in Aeolien geboren, anfangs den Theophrast gehört hatte, dann aber ein Schüler des Krantor, Polemo und Krates geworden war. Seine Enthaltung (*ἐποχή*) vom eigenen Urtheil und sein doppelseitiges Disputiren bezeugt Cic. de orat. III, 18: quem ferunt primum instituisse, non quid ipse sen-

tiret ostendere, sed contra id quod quisque se sentire dixisset, disputare; vgl. Diog. L. IV, 28: πρῶτος δὲ εἰς ἑκάτερον ἐπεχείρησεν. Er soll (nach Cic. Acad. post. I, 12) gelehrt haben, dass wir nichts wissen können, sogar dieses nicht, dass wir nichts wissen können. Doch übte er (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 234 f.) diese Manier nur zur Uebung und Prüfung der Schüler, um dann den wohlbegabten die Platonischen Lehren mitzutheilen; diese Angabe (von Geffers gebilligt, von Zeller bestritten) ist der Natur der Sache nach wohl glaublich, sofern ein Haupt der Akademie schwerlich sofort mit der Ideenlehre und den auf sie gebauten Doctrinen völlig brechen konnte; nur liegt darin nicht nothwendig eine unbedingte Zustimmung zu diesen Lehren. Nach Cic. Acad. post. I, 12 bekämpfte er unablässig den Stoiker Zeno. Er bestritt (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 233 ff., adv. Math. VII, 153 ff.) besonders die καταλήψεις und συγκαταθέσεις (s. unten § 53), erkannte jedoch die Wahrscheinlichkeit (τὸ εὔλογον) als erreichbar an und fand in ihr auch die Norm des praktischen Verhaltens. Der Stoiker Aristo sagte (nach Diog. L. IV, 33 und Sextus Empir. Pyrrhon. Hypotypos. I, 232), Ilias VI, 181 parodirend, Arcesilas sei: 138

πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσος Διόδωρος.

Dem Arcesilas folgte als Schulhaupt (241 v. Chr.) Lakydes, diesem (215) Telekles und Euandrus, dem letzteren Hegesinas, diesem Karneades.

Karneades von Cyrene (214—129; er kam im Jahr 155 v. Chr. zugleich mit dem Stoiker Diogenes und dem Peripatetiker Kritolaus als Gesandter nach Rom) ging in der skeptischen Richtung weiter. Er bestritt besonders die Sätze des Stoikers Chrysippus. Das Wissen erklärte er, die skeptischen Argumente des Arcesilas erweiternd, für unmöglich, und die Ergebnisse aller dogmatischen Philosophie für ungesichert. Sein Schüler Klitomachus (der ihm 129 v. Chr. in der Leitung der Schule folgte, und bald nach 111 starb, in welchem Jahr der Redner Crassus ihn hörte) soll (nach Cic. Acad. pr. II, c. 45) gesagt haben, es sei ihm niemals klar geworden, was (in der Ethik) die eigene Meinung des Karneades sei. Den Karneades als Redner nennt Cicero (de orat. I, 11) hominem omnium in dicendo, ut ferebant, acerrimum et copiosissimam. Bei seiner Anwesenheit in Rom soll er an dem einen Tage eine Rede zum Lobe der Gerechtigkeit gehalten, an dem andern Tage aber im Gegentheil die Gerechtigkeit als unverträglich mit den bestehenden Lebensverhältnissen erwiesen und insbesondere die Bemerkung gewagt haben, wenn die Römer in ihrer Politik Gerechtigkeit üben wollten, so müssten sie alles Eroberte den rechtmässigen Besitzern herausgeben und zu ihren Hütten zurückkehren (Lactant. Instit. V, 14 ff.). In der Erkenntnisslehre ist seine bedeutendste Leistung die Theorie der Wahrscheinlichkeit (ἔμφασις, πιθανότης). Er unterschied drei Hauptstufen der Wahrscheinlichkeit: die Vorstellung ist nämlich entweder nur für sich allein wahrscheinlich, oder, zu anderen in Beziehung gesetzt, wahrscheinlich und nicht im Widerstreit, oder endlich wahrscheinlich und nicht im Widerstreit und allseitig bestätigt (Sext. Emp. adv. Math. VII, 166).

Philo von Larissa, ein Schüler des Klitomachus, kam während des ersten Mithridatischen Krieges nach Rom, wo ihn im Jahr 87 v. Chr. auch Cicero hörte. Er scheint hauptsächlich die Ethik vorgetragen und sich in der Art der Behandlung bereits den Stoikern genähert zu haben, obschon auch er noch diese bekämpft.

Antiochus von Askalon, Philo's Schüler, hat zu zeigen versucht, dass die Hauptlehren der Stoiker bereits bei Plato sich fänden (Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 235). Von den Stoikern wich er ab durch die Verwerfung der Lehre von der Gleichheit aller Laster und durch die Lehre, dass die Tugend für sich allein zwar ein glückliches Leben (vitam beatam), aber doch nicht das glücklichste Leben

(vitam beatissimam) bewirke; im Uebrigen kam er fast ganz mit ihnen überein (Cic. Acad. pr. II, 43).

§ 45. Aristoteles, geb. 384 v. Chr. (Ol. 99, 1) zu Stagira (oder Stageiros) in Thracien, der Sohn des Arztes Nikomachus, war seit seinem achtzehnten Lebensjahre (367) Schüler des Plato und blieb dies zwanzig Jahre lang. Nach Plato's Tode (347) begab er sich mit Xenokrates zu Hermias, dem Herrscher von Atarneus und Assos in Mysien, blieb dort gegen drei Jahre, ging dann nach Mitylene und danach (343) zu Philipp, dem König von Makedonien, bei 139 dem er bis in's achte Jahr, bis zu dessen Tode, lebte. Er war der einflussreichste Erzieher Alexanders von dessen 13.—16. Lebensjahr (343—340). Bald nach dem Regierungsantritt Alexanders gründete er seine Schule im Lykeion, der er zwölf Jahre lang vorstand. Die antimakedonische Partei in Athen erhob gegen ihn nach Alexanders Tode eine Anklage, zu der die Religion den Vorwand liefern musste. Aristoteles entzog sich der Verfolgung, indem er sich nach Chalkis begab, wo er bald hernach, Ol. 114, 3 (322 v. Chr.) in seinem 63. Lebensjahre starb.

Ueber das Leben des Aristoteles handeln: Dionys. Hal. Epist. ad Ammaeum I, 5; Diog. Laërt. V, 1—35; Suidas; der sogenannte Anonymus Menagianus (der unbekannte Verfasser eines von Menagius veröffentlichten Schriftstücks, welches in seinem biographischen Theile mit dem ersten, grösseren Theile des Artikels bei Suidas wörtlich übereinstimmt, woran sich dann aber ein Verzeichniss der Schriften des Arist. reiht, welches das des Diogenes Laërtius mit einigen Auslassungen und Erweiterungen wiedergiebt; die Quelle war vielleicht der echte Hesychius); Pseudo-Hesychius; Pseudo-Ammonius, vita Arist., womit fast durchgängig übereinstimmt die Vita, welche L. Robbe e cod. Marciano, Lugd. Bat. 1861, herausgegeben hat; eine alte lateinische Bearbeitung, hrsg. von Nunnez, Barcellonae 1594, auch Lugd. Bat. 1621, 1631, Helmst. 1666, ist eine dritte Redaction derselben Vita. Verloren sind die betreffenden Schriften von Aristoxenus, Aristokles, Timotheus, Hermippus, Apollodorus und Anderen. Die chronologischen Bestimmungen, die das Leben des Aristoteles betreffen, hat Diog. L. den *χρονικά* des Apollodor entnommen; aus der gleichen Quelle scheint auch Dionys. Halic. geschöpft zu haben. J. G. Buhle, vita Aristotelis per annos digesta, im ersten Bande der Bipontiner Ausgabe der Werke des Aristoteles, S. 80—104. Ad. Stahr, Aristotelia, Tbl. I: das Leben des Aristoteles von Stagira, Halle 1830. Blakesley, life of Aristotle, Cambridge 1839. George Henry Lewes, Aristotle, a chapter from the history of the science, London 1864, aus dem Engl. übersetzt von Julius Victor Carus, Leipzig 1865; erstes Kapitel: das Leben des Aristoteles. Vgl. Aug. Boeckh, Hermias von Atarneus, in: Abh. der Akad. der Wiss., hist.-phil. Cl., Berlin 1853, S. 133—157.

Ueber das Verhältniss des Aristoteles zu Alexander handeln insbesondere: K. Zell, Arist. als Lehrer des Alexander (in: Ferienschriften, Freiburg 1826). Frid. Guil. Car. Hegel, de Arist. et Alex. magno, diss. inaug., Brl. 1837. P. C. Engelbrecht, über die wichtigsten Lebensumstände des Aristoteles und sein Verhältniss zu Alexander dem Grossen, besonders in Beziehung auf seine Naturstudien, Eisleben 1845. Rob. Geier, über Erz. u. Unterr. Alex. d. Gr., I, Halle 1848; Alexander und Aristoteles in ihren gegenseitigen Beziehungen, Halle 1856. Egger, d'Aristote considéré comme précepteur d'Alexandre, Caen 1862 (Extrait des Mém. de l'acad. de Caen). Mor. Carrière, Alexander und Aristoteles, in: Westermann's Monatsh., Febr. 1865.

Nicht nur der Vater, sondern auch die Voreltern des Aristoteles waren Aerzte; sie führten ihr Geschlecht auf Machaon, den Sohn des Asklepios, zu-

rück. Der Vater Nikomachus lebte als Leibarzt am Hofe des Makedonischen Königs Amyntas zu Pella. Durch Vergleichung der Angaben über die Zeit des Todes und das Lebensalter, wie auch über das Alter des Aristoteles bei der Uebersiedelung nach Athen und die Zeit seines Verkehrs mit Plato wird wahrscheinlich, dass seine Geburt in die erste Hälfte des Olympiadenjahres, also in 384 v. Chr. gefallen sei. Bald nach der Zeit, zu welcher Aristoteles zuerst nach Athen kam, reiste Plato zu Dio und dem jüngeren Dionysius, von wo er erst im dritten Jahre zurückkehrte. Dass Aristoteles schon früh, bei Lebzeiten Plato's, zu abweichenden Ansichten gelangte und dieselben auch gegen seinen Lehrer äusserte, ist sehr glaublich; möglicherweise ist auch die Anekdote echt, dass Plato gesagt habe, Xenokrates bedürfe des Sporns, Aristoteles des Zügels; unwahrscheinlich ist (da Plato schwerlich in Bezug auf seine eigene Person dem Autoritätsprincip huldigte und gegnerische Argumentation gewiss nicht verübelte), dass von Plato selbst der Vergleich des Aristoteles mit einem Füllen, welches gegen seine Mutter ausschlage, herstamme. Plato soll das Haus des Aristoteles das Haus des Lesers genannt haben und ihn selbst wegen seiner ἀγχίνοια den νοῦς τῆς διατριβῆς. Eine eigene philosophische Schule hat Aristoteles, während Plato lebte, gewiss noch nicht gegründet; er würde eine solche auch wohl kaum gleich nachher verlassen haben. Doch ertheilte er damals rhetorischen Unterricht als Rival des Isokrates; er soll, einen Vers aus dem Philoktet parodirend, gesagt haben: αἰσχρὸν σιωπᾶν, Ἰσοκράτη δ' ἐᾶν λέγειν (Cic. de Orat. III, 35 u. ö.; Quinct. III, 1, 14). Die Nachreden von einem gehässigen Auftreten des Aristoteles gegen Plato widerlegen sich schon durch das befreundete Verhältniss, in welchem Plato's ergebener Anhänger Xenokrates noch nach Plato's Tode zu ihm stand, da beide gemeinschaftlich zum Hermias reisten. Auch sind uns (bei Olympiodor. in Plat. Gorg. 166) einige Verse aus einer Elegie des Aristoteles auf seinen früh verstorbenen Freund Eudemus erhalten, worin er den Plato einen Mann nennt, den auch nur zu loben den Schlechten nicht zustehe (ἀνδρός, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις), und der zuerst durch Wort und That gezeigt habe, ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ. Nach dem unglücklichen Ende, das Hermias in persischer Gefangenschaft fand, heirathete Aristoteles dessen Nichte (oder Adoptivtochter) Pythias, später die Herpyllis. 140

Die Aufgabe der Fürstenerziehung löste Aristoteles glücklicher als Plato, freilich auch unter günstigeren Verhältnissen. Ohne sich in unpraktische Ideale zu verlieren, scheint Aristoteles den Hochsinn seines Zöglings gepflegt zu haben. Alexander bewahrte fortwährend seinem Lehrer Achtung und Liebe, obschon in den letzten Jahren eine gewisse Erkaltung eintrat (Plut. Alex. c. 8).

Nach Athen kehrte Aristoteles nicht sehr lange vor der Zeit zurück, als Alexander seinen asiatischen Feldzug antrat (Ol. 111, 2, in der zweiten Hälfte, Frühjahr 334), vielleicht im Jahr 335 vor Chr. Er lehrte im Gymnasium Lykeion (dem Apollo Λύκειος gewidmet), in dessen schattigen Baumgängen (περίπατοι) umherwandelnd er sich mit dem engeren Schülerkreise (den Περιπατητικοί) über philosophische Probleme unterredete; für grössere Kreise hielt er sitzend Vorträge (Diog. L. V, 3). Auch ist möglich, dass er wiederum rhetorische Uebungen leitete, wie schon in der Zeit seines ersten Aufenthalts in Athen. Gellius sagt (N. A. XX, 5): ἐξωτερικά dicebantur, quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum civilimque rerum notitiam conducebant; ἀκροατικά autem vocabantur, in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur. Für seine Nachforschung sollen ihm durch Philipp und besonders durch Alexander die Mittel geboten worden sein (Aelian. var. hist. IV, 19; Athen. IX, 398 e; Plin. hist. nat. VIII, 16, 44). Die Anklage gegen Aristoteles lautete auf ἀσέβεια, die man in seinem Lobliede

auf Hermias finden wollte; man bezeichnete es als einen Päan, und gab somit seinem Verfasser die Vergötterung eines Menschen schuld. In der That aber ist dieses Lied (welches Diog. Laërt. V, 7 aufbewahrt hat) vielmehr ein Hymnus auf die Tugend, und es wird nur auch Hermias, der durch die Perser einen qualvollen Tod erlitten hatte, als einer der Märtyrer der Tugend gepriesen. Aristoteles soll, indem er Athen (im Spätsommer 323) verliess, mit Anspielung auf das Schicksal des Sokrates gesagt haben, er wolle den Athenern nicht Gelegenheit geben, sich zum zweiten Mal an der Philosophie zu versündigen. Sein Tod erfolgte nicht (wie Einige berichten) durch Selbstvergiftung oder durch einen freiwilligen Sturz 141 in den Euripus (wozu kein Anlass war), sondern durch Krankheit (Diog. L. V, 10 nach Apollodorus; nach Censorinus de die nat. 14, 16 wohl hauptsächlich durch ein Magenleiden), und zwar (nach Gell., N. A., XVII, 21, 35) kurz vor dem Tode des Demosthenes, also im Spätsommer 322 v. Chr.

Den Aristoteles charakterisirt Goethe (Werke, Bd. 53, S. 85) im Gegensatz zu Plato (vgl. oben zu § 39) mit den Worten: „Aristoteles steht zu der Welt, wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkte der Erde ist ihm das Uebrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuern Grundkreis für seine Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf, und steigt so in regelmässiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich den Himmel sucht". (Diese Charakteristik des Aristoteles ist jedoch nicht in solchem Maasse zutreffend, wie die oben angeführte des Plato. Die empirische Basirung, das geordnete Aufsteigen, der nüchterne, vernunftklare Blick, der gesunde praktische Sinn sind richtige Züge; wenn aber Goethe anzunehmen scheint, dass die Erkenntniss den Aristoteles nur in so weit interessire, als sie praktische Bedeutung habe, so widerstreitet dies der Lehre und dem Verhalten dieses Philosophen. Auch fehlt weder bei Plato, noch bei Aristoteles neben dem Aufsteigen zum Allgemeinen das Herabsteigen zum Besonderen durch Eintheilung und Deduction.)

§ 46. Die *Schriften* des Aristoteles waren theils in *dialogischer*, theils in *akroamatischer Form* verfasst; auf uns sind nur die letzteren grossentheils und sehr wenige Bruchstücke von den ersteren gekommen. Die meisten Schriften der letzteren Classe hat Aristoteles während seines letzten Aufenthaltes zu Athen verfasst. Dem *Inhalt* nach zerfallen dieselben in logische, ethische, naturwissenschaftliche und metaphysische. Die Gesammtheit der logischen Schriften wird unter dem Titel *Organon* zusammengefasst. Die Doctrin, welche in den *metaphysischen* Abhandlungen behandelt wird, trägt bei Aristoteles selbst den Namen: *erste* (auf die obersten Principien gerichtete) *Philosophie*. Unter den im engeren Sinne *naturwissenschaftlichen* Schriften ist besonders die Physik (auscultationes physicae) und auch die Naturgeschichte der Thiere (eine comparative Physiologie) von philosophischer Bedeutung; in noch höherem Grade aber sind dies die *psychologischen* Schriften (drei Bücher über die Seele und mehrere kleinere Abhandlungen).

Unter den Schriften von **ethischem** Inhalt ist die grundlegende die das richtige Verhalten des Individuums bestimmende Ethik, die in dreifacher Gestalt existirt: Nikomachische Ethik (das Aristotelische Werk), Eudemische Ethik (von Eudemus verfasst) und Magna Moralia (ein Auszug aus beiden). Die Schrift Politica ist eine Staatslehre auf dem Grunde der Ethik. Die Rhetorik und die Poëtik schliessen sich theils an die logischen, theils und zunächst an die ethischen Schriften an.

142 Die **Werke des Aristoteles** sind in **lateinischer Uebersetzung** zuerst zugleich mit Commentaren, die der arabische Philosoph Averroës (um 1180) verfasst hatte, Venetiis 1489, dann auch ebend. 1496, 1507, 1538, 1550—52, Basileae 1538 u. ö. gedruckt worden, **griechisch** zuerst Venetiis apud Aldum Manutium, 1495—98, dann unter der Aufsicht des Erasmus und des Simon Grynaeus Basileae 1531 und ebend. 1539 und 1550 (die Basileensis tertia von 1550 wird auch nach dem Mitherausgeber Isengrin die Isengriniana genannt); ferner Venetiis apud Aldi filios 1551—53, edirt durch Joh. Bapt. Camotius; dann edirt durch Friedrich Sylburg, Francof. 1584—87; durch Isaac Casaubonus, gr. u lat, Lugduni 1590 u. ö. (1596, 1597, 1605, 1646); durch Du Val, gr. u. lat, Par. 1619 u. ö. (1629, 1639, 1654); die letzte (lateinische) Gesammtausgabe im 17. Jahrh. erschien zu Rom 1668; einzelne Schriften, wie besonders die Nikom. Ethik, sind sehr häufig edirt worden bis zur Mitte und bald nach der Mitte des 17. Jahrhunderts; nach dieser Zeit erschienen Ausgaben einzelner Schriften spärlich und neue Gesammtausgaben der Werke überhaupt nicht mehr bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts, wo Buhle griech. und lat. Biponti et Argentorati 1791 — 1800 in 5 Bänden die Werke des Aristoteles von Neuem zu ediren begann. (Der erste Band dieser unvollendet gebliebenen Ausgabe enthält mehrere immer noch werthvolle Abhandlungen, insbesondere auch über die Ausgaben des Aristoteles und seiner griechischen und lateinischen Commentatoren.) Bis zu dem Aufkommen des Cartesianismus und anderer moderner Philosophien galt die Lehre des Aristoteles, in einzelnen Punkten freilich mehr oder minder umgedeutet, als die **wahre** Philosophie; aus seinen Schriften lernte man an katholischen Universitäten (wie schon in der zweiten Hälfte des Mittelalters) und auch an protestantischen die Logik, Ethik etc. fast in gleichem Sinne, wie aus den Elementen des Euklid die Geometrie. Danach galt sie in weiten Kreisen als eine **falsche** Doctrin, von der man (nachdem Angriffe auf dieselbe schon seit dem Ausgang des Mittelalters in steigendem Maasse stattgefunden hatten) allmählich immer allgemeiner sich abwandte (sofern nicht, wie an Jesuitenschulen etc., die Tradition unbedingt galt), so dass die vorhandenen Ausgaben dem verminderten Interesse fast durchaus genügten. Nach einer gerechten Würdigung des **Maasses** der in der Lehre des Aristoteles enthaltenen philosophischen Wahrheit strebte bereits insbesondere Leibniz hin, der die beiden Extreme einer unbedingten Unterwerfung unter die Aristotelische Autorität und einer durchgängigen Verwerfung des Aristotelismus gleich sehr missbilligte, jedoch in seinem Urtheil seine eigene monadistische Doctrin und seine religiöse Ueberzeugung zu unmittelbar als Maassstab anlegte (s. u. a. die Monographie: Dan. Jacoby, de Leibnitii studiis Aristotelicis, inest ineditum Leibnitii, diss. inaug., Berolini 1867). Seit den letzten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts erwachte und erstarkte mehr und mehr der **historische** Sinn, der den Aristotelischen Werken einen hohen Werth als Documenten des Entwicklungsganges der Philosophie zuerkannte. So erneuerte sich das Interesse an den Schriften des Aristoteles, das im Laufe des 19. Jahrhunderts bisher fortwährend gestiegen ist. Die bedeutendsten Gesammtausgaben im gegenwärtigen Jahrhundert sind: die von der Akademie der Wissenschaften in Berlin veranstaltete Ausgabe, Bd. I. und II.: Aristoteles Graece ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1831; Bd. III.: Aristoteles Latine interpretibus variis, ib. 1831; Bd IV.: scholia in Aristotelem collegit Christ. Aug. Brandis, ib. 1836 (die Bekkersche Ausgabe ist zu Oxford 1837 wiederabg. worden, und Bekker selbst hat nach ihr, jedoch mit einigen Aenderungen im Einzelnen, die Hauptschriften des Aristoteles separat edirt, leider ohne dem Texte die in der Gesammtausgabe enthaltene Varietas lect. wieder beizufügen); dann die zu Paris bei Didot erschienene Ausgabe: Arist. cum fragmentis ed. Dübner, Bussemaker, Heitz, 4 voll., Par. 1848—69.

Stereotyp-Ausgaben sind bei Tauchnitz in Leipzig 1831—32 und 1843 erschienen. In deutscher Uebersetzung sind die meisten Aristotelischen Schriften in der Metzler'schen Sammlung (übers. von K. L. Roth, K. Zell, L. Spengel, Chr. Walz, F. A. Kreuz, Ph. H. Külb, J. Rieckher und C. F. Schnitzer) und in der Hoffmann'schen Uebersetzungs-Bibliothek (übers. von A. Karsch, Ad. Stahr und Karl Stahr), wie auch in der Engelmann'schen Sammlung (gr. u. deutsch) erschienen. Von Ausgaben einzelner Schriften sind unter andern folgende bemerkenswerth:

Arist. Organon ed. Th. Waitz, 2 voll., Leipzig 1844—46. Arist. Categ. gr. cum versione Arabica Isaaci Honeini fil. ed. Jul. Theod. Zenker, Lpz 1846. Soph. Elench., ed. Edw. Poste, London 1866.

Eth. Nicom. ed. C. Zell, 2 voll., Heidelb. 1820. Ed. A. Coray, Paris 1822. Ed. Cardwell, Oxon. 1828—30. Ed. C. L. Michelet (mit Comm.), Berol. 1829—35, 2. ed. 1848. Bekker hat die Ethik auch separat 1831, 1845, 1861 edirt. Den Bekker-schen Text reproducirt meist die Ausgabe von W. E. Jelf, Oxf. u. Lond. 1856. Eth. ed. B. St. Hilaire, Par. 1856. Rogers, edit. altera, Lond. 1865. Ar. Ethics, ill. by Alex. Grant, Lond. 1856—58, 2. ed. 1866. Die Bücher VIII u. IX (über die Freundschaft) sind separat von Ad. Theod. Herm. Fritzsche edirt worden, Giessen 1847; eben dieser hat auch die Eud. Ethik herausg., Regensburg 1859.

143 Polit. ed. Herm. Conring, Helmstädt 1656, Braunschw. 1730; J. G. Schneider, Frankfurt a. d. O. 1809; C. Göttling, Jena 1824; Ad. Stahr, Lpz. 1839; B. St. Hilaire, Par. 1837, 2. ed. 1848; I. Bekker, Berlin (1831) 1855; Eaton, Oxf. 1855; R. Congreve, London 1855 u. 62. Rhet. ed. Spengel, Leipz. 1867.

Poët. ed. G. Hermann, Lpz. 1802; Franz Ritter, Köln 1839; E. Egger (in seinem Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs, Paris 1849); B. St. Hilaire, Paris 1858; I. Bekker (Ar. Rhet. et Poët. ab I. B. tertium ed.), Berol 1859; Franz Susemihl (Poët. gr. u. deutsch,), Lpz. 1865; ed. Joh. Vahlen, Berol. 1867; ed. F. Ueberweg, Berol. 1870 (nebst Uebersetzung und Commentar, Berlin 1869).

Die Physik des Arist. hat Carl Prantl gr. u. deutsch mit sacherkl. Anm. herausgegeben, Leipz 1854, ebenso die vier Bücher über das Himmelsgebäude und die zwei Bücher über das Entstehen und Vergehen, ebd. 1857. Arist. über die Farben, erl. durch eine Uebersicht über die Farbenlehre der Alten, von Carl Prantl, München 1849. Meteorolog. ed. Jul. Lud Ideler, Leipzig 1834—36. Die Physik hat gr. und franz. mit Erklärung Barth. St. Hilaire herausg., Paris 1862, ebenso auch die Meteorologie, Paris 1867, die Schrift de coelo, Par. 1866, über Entstehen und Vergehen nebst der Abh. de Melisso, Xenophane, Gorgia (mit einer Introd. sur les origines de la philos. grecque) Paris 1866. De animalibus histor. gr. et lat. ed. Joachim Gottlob Schneider, Leipzig 1811. Vier Bücher über die Theile der Thiere, gr. und d. mit sacherkl. Anm. hrsg. von A. v. Frantzius, Leip. 1853; ed. Bernh. Langkavel, Leipzig 1868. Ueber die Zeugung und Entwicklung der Thiere, gr. u. deutsch von Aubert u. Wimmer, Leipzig 1860; Thierkunde, gr. u. d. von Aubert und Wimmer, ebd. 1868.

Arist. de anima libr. tres, ed. F. Ad. Trendelenburg, Jena 1833; ed. Barth. St. Hilaire, Paris 1846; ed. A. Torstrik, Brl. 1862 (vergl. R. Noetel's Rec. in der Z. f. G.-W. XVIII, Berlin 1864, S. 131—144).

Arist. Metaph. ed. Brandis, Brl. 1823; ed. Schwegler, Tüb. 1847—48; ed. H. Bonitz, Bonn 1848—49.

Zur Erklärung der Schriften des Aristoteles liefern manche werthvollen Beiträge die alten Commentare und Paraphrasen, sofern dieselben auf uns gekommen sind, insbesondere die des Exegeten Alexander von Aphrodisias (s. u. § 51), des Dexippus und des Themistius (s. u. § 69), des Syrianus, des Ammonius Hermiae filius, des Simplicius und Philoponus (s. u. § 70), auch die Schriften des Boëthius (ebd.) und Anderer. Scholien zum Aristoteles hat Brandis Berl. 1836 (bei der Bekker'schen Ausgabe des Textes) herausgegeben, und insbesondere zu der Metaphysik Brandis ebd. 1837, Paraphr. zu Soph. Elench. Spengel, München 1842, zu der Schrift von der Seele Spengel (Auszüge aus dem Commentar eines Anonymus über des Ar. Bücher von der Seele), München 1847. Den Commentar des Averroës zur Rhetorik hat in einer alten hebräischen Uebersetzung J. Goldenthal veröffentlicht, Lips. 1842. Von Neueren handeln über Aristotelische Schriften insbesondere:

J. G. Buhle, commentatio de librorum Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos, Gott 1788, auch im ersten Bande der Buhle'schen Ausgabe des Arist., Biponti 1791, S. 105—152; über die Echtheit der Metaph. des Aristoteles, in: Bibl. f. alte Litt. u. Kunst, 4 St., Gött. 1788, S. 1—42; über die Ordnung und Folge der Aristot. Schriften überhaupt, ebend. 10. Stück, 1794, S. 33—47.

Am. Jourdain, recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, Paris 1819 (2. ed. 1843), deutsch von Ad. Stahr, Halle 1831.

Franc. Nicol. Titze, de Aristotelis operum serie et destinctione. Lips. 1826.

Ch. A. Brandis, über die Schicksale der Aristotelischen Bücher und einige Kriterien ihrer Echtheit, in: Rhein. Mus., Bd. I, Bonn 1827, S. 236—254; 259 bis 286. Vergl. dazu Kopp, Nachtrag zu Br. Unters. über die Schicksale des Arist. Bücher, ebend. III, Heft 1, 1829. Brandis, über die Reihenfolge der Bücher des Arist. Organons und ihre griech. Ausleger, in: Abh. der Berliner Akad. der Wiss., 1833. Ueber die Arist. Metaphysik, ebend. 1834 Ueber Aristoteles' Rhetorik und die griech. Ausleger derselben, in: Philologus, IV, 1849, S. 1 ff.

Ad. Stahr, Aristotelia, Bd. II.: die Schicksale der Arist. Schriften etc., Leipz. 1832. Ders., Aristoteles bei den Römern, Leipz. 1834.

Leonh. Spengel, über Aristoteles' Poëtik, 1837; über das 7. Buch der Physik, 1841, über das Verhältniss der drei unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften, 1841—43, über die Politik des Aristoteles, 1849, über die Reihenfolge der naturwiss. Schriften des Arist., 1849, über die Rhetorik des Aristoteles, 1851, in: Abh. der bair. Akad. der Wiss., Bd. II. III. V. VI. Ueber *κάθαρσις τῶν παθημάτων* bei Arist., ebd. Bd. IX, München 1859. Aristot. Studien: Nik. Ethik; Eudem. Ethik, grosse Ethik, Politik und Oekonomik, Poëtik, in den Abh. der Akad. der Wiss, Bd. X. und XI., München 1863—66 (vgl. darüber Bonitz in der Zeitschr. f. östr. Gymn. 1866, S 777—804).

Jakob Bernays, Ergänzung zu Aristoteles' Poëtik, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., VIII, 1853, S. 561—596. Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, in den Abh. d. hist.-philos. Gesellsch. zu Breslau, Bd. 1, Breslau 1858, S. 133—202. Die Dialoge des Arist. in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken, Berlin 1863. Vgl. P. W. Forchhammer, Aristoteles und die exoterischen Reden, Kiel 1864.

Herm. Bonitz, Aristotelische Studien, I—V, Wien 1862—67.

Valentin Rose, de Arist. librorum ordine et auctoritate, Berol. 1854. Aristoteles pseudepigraphus (eine Sammlung der Fragmente der verlorenen Schriften, welche Rose fast ausnahmslos für unecht hält), Lips. 1863.

Emil Heitz, die verlorenen Schriften des Aristoteles, Leipzig 1865.

Rud. Eucken, de Arist. dicendi ratione, p. I.: observationes de particularum usu, Gott. 1866 (Beobachtungen, die zum Theil auch für die Ermittelung der Verfasser einzelner Schriften und Bücher fruchtbringend zu werden verheissen, wie z. B. dass sich die Verbindung *κἂν εἰ*, wobei *ἂν* ohne Einfluss auf die Construction bleibt, bei Arist. und Eudemus, bei Theophrast aber vielmehr *καὶ εἰ δή τις* finde, dass die Ausdrucksweise des Eudemus im Allgemeinen der des Aristoteles weit näher stehe, als die des Theophrast etc.; doch vergl. die Rec. dieser Eucken'schen Dissertation von Bonitz in der Zeitschr. für österr. Gymn. 1866, S. 804—812. Rud. Eucken, über den Sprachgebrauch des Arist., Beobachtungen über die Präpositionen, Berlin 1868. Beiträge zum Verständniss des Arist. in: N. Jahrb. f. Philol. u. Pädag., Bd. 99, 1869, S. 243—252 und 817—820.

Ueber die Logik und die logischen Schriften des Arist. handeln: Philipp Gumposch, Leipzig 1839, F. Th. Waitz, de Ar. libri *π. ἑρμηνείας* cap. decimo, Hab.-Schr., Marb. 1844, Ad. Textor, de herm. Ar., diss. inaug., Brl. 1870 (vgl. unten § 47).

144 Die Metaphysik betreffen folgende Schriften: C. L. Michelet, examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique, ouvr. cour. par l'acad. des sc. mor. et pol., Par. 1836. Felix Ravaisson, essai sur la Métaphysique d'Aristote, Par. 1837—46. F. G. Starke, de Ar. Met. l. II. qui *ἄλφα τὸ ἔλαττον* vocatur, Progr., Neu-Ruppin 1839. Brummerstädt, über Inhalt und Zusammenhang der metaph. Bücher des Arist., Pr., Rostock 1841. J. C. Glaser, die Metaph. des Arist. nach Composition, Inhalt und Methode, Berlin 1841. Herm. Bonitz, observ. criticae in Arist. libros metaphysicos, Berolini 1842. Wilh. Christ, studia in Arist. libros metaph. collata, Brl. 1853. Vergl. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie I, 1840, S. 263—276, wie auch Bonitz und Schwegler in ihren Commentaren zur Aristotelischen Metaphysik (vgl. unten § 48).

Die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles betreffen: C. Prantl, de Ar. librorum ad hist. animal. pert. ordine atque dispositione, Monachii 1843; Symbolae criticae in Arist. phys. auscultationes, Berol. 1843. H. Thiel, de zool. Ar. l. ordine ac distrib., G.-Pr., Breslau 1855. Sonnenburg, zu Ar. Thiergeschichte, G.-Pr., Bonn 1857. Ch. Thurot, obs. crit. zu Ar. de part. animalium, in: Revue arch. 1867,

S. 233—242; zur Meteorol., ebd. 1869, S. 415—420. Vrgl. Abh. von Barthélemy St. Hilaire, Jessen u. A. (s. unten § 49).

Auf die Ethik und Politik beziehen sich: Wilh. Gottlieb Tennemann, Bem. über die sogen. grossa Ethik des Arist., Erfurt 1798. F. Schleiermacher, über die griech. Scholien zur Nikomachischen Ethik des Arist., gelesen am 16. Mai 1816, abg. in den sämmtl. Werken, III, 2, 1833, S. 309—326; über die ethischen Werke des Aristoteles, gelesen am 4. Dec. 1817, abgedr. in den sämmtl. Werken, III, 3, 1835, S. 306—333. W. van Swinderen, de Ar. Pol. libris, Gröningen 1824. Herm. Bonitz, obs. crit. in Arist. quae feruntur Magna Moralia et Eth. Eudemia, Berol. 1844. Alb. Max Fischer, de Ethicis Nicom. et Eudem., Bonn 1847. Ad. Trendelenburg, über Stellen in der Nik. Ethik, in den Monatsber. der Berliner Akad. d. Wiss. 1850 und in den Hist. Beitr. zur Philos. II, Berlin 1855; zur Arist. Ethik, in den Hist. Beitr. III, Berlin 1867. Joh. Petr. Nickes, de Arist. Politicorum libris diss. inaug., Bonn 1851. J. Bendixen, comm. de Ethicorum Nicomacheorum integritate, Ploenae 1854; Bemerkungen zum 7. Buch der Nikom. Ethik, in: Philol. X, 1855, S. 199—210; S. 263—292; Uebersicht über die neueste die Aristotelische Ethik und Politik betreffende Litt., ebend. XI, 1856, S. 351—378, 544—582; XIV, 1859, 332—372; XVI, 1860, 465—522; vergl. XIII, 1858, S. 264—301. H. Hampke, über das fünfte Buch der Nik. Eth., ebd. XVI, S. 60—84. G. Teichmüller, zur Frage über die Reihenfolge der Bücher in der Arist. Politik, ebend. S. 164 - 166. Christian Pansch, de Ethicis Nicomacheis genuino Arist. libro diss., Bonn 1833 (vgl. Trendelenburg's Rec. dieser Schrift, insbesondere seine Vertheidigung der von Pansch angefochtenen Echtheit des 10. Buches der Nik. Ethik, in den Jahrb. f. wiss. Kritik, 1834, S. 358 ff. und Spengel in den Abh. der bair. Akad. III, S. 518 ff.); Chr. Pansch, de Ar. Eth. Nic. VII, 12—15 et X, 1—5, Gymn.-Pr., Eutin 1858. H. S. Anton, quae intercedat ratio inter Eth. Nic. VII, 12—15 et X, 1—5, Dantisci 1858. F. Münscher, quaest. crit. et exeget. in Arist. Eth. Nicom., Marburgi 1861. R. Noetel, quaest. Ar. (de libro V. Eth. Nic.), G.-Pr., Berol. 1862. F. Häcker, das V. Buch der Nik. Ethik, in der Zeitschr. f. d. G.-W. XVI, S. 513—560; Beitr. z. Krit. u. Erkl. des VII. Buches der Nik. Eth., G.-Pr., Brl. 1869 (vgl. 1863). H. Rassow, obs. crit. in Aristotelem, Brl. 1858; emend. Aristoteleae, Weimar 1861; Beitr. zur Erkl. u. Textkritik der Nik. Ethik des Arist., Weimar 1862 u. 1868; Bemerkungen über einige Stellen der Politik des Ar., Weimar 1864. Joh. Imelmann, obs. cr. in Ar. E. N., diss., Hal. 1864. Moritz Vermehren, Aristot. Schriftstellen, Heft 1.: zur Nicom. Ethik, Lpz. 1864. W. Oncken, die Wiederbelebung der Arist. Politik in der abendländischen Lesewelt, in: Festschr. zur Begrüssung der 24. Vers. deutscher Philol. u. Schulm. zu Heidelberg, Leipz. 1865, S. 1—18; die Staatsl. d. Ar., Leipz. 1870. Susemihl, zum ersten, zweiten und vierten Buche der Politik, in: Jahrb. f. Phil. u. Päd. Bd. 93, S. 327—333, Rhein. Mus., N. F., XX, 1865, S. 504—517; XXI, 1866, S. 551—573, und zum 3., 7. u. 8. Buche in: Philol. XXV., S. 385—415; XXIX, S. 97—119; de Arist. Politicorum libris I. et II., Gryphiswaldiae 1867; appendix ib. 1869; d. n. Litt. z. Ar. Pol., Jahrb. f. Ph. 99, S. 593—610. Ewald Böcker, de quibusdam Pol. Ar. locis, Inaug.-Diss., Greifsw. 1867 (vgl. unten § 50).

Auf die Poëtik und Rhetorik beziehen sich ausser den schon angef. Abh. von Spengel und Bernays u. a. noch: Max Schmidt, de tempore quo ab Arist. l. de arte rhet. conscr. et ed. sint, Halae 1837. Franz Susemihl, Studien zur Aristotel. Poëtik, im Rh. Mus. XVIII, S. 366 ff., 471 f, XIX, S. 197 ff., XXII, S. 217 ff.; vrgl. Jahn's Jahrb. 89, S. 504 ff. und 95, S. 159 - 184 u. 221—236. Joh. Vahlen, zur Kritik Arist. Schriften (Poëtik und Rhetorik), Wien 1861, in den Sitzungsber. d. Wiener Akad. der Wiss., Bd. 38, Heft 1, S. 59—148; Arist. Lehre von der Rangfolge der 145 Theile der Tragödie, in der Gratulationsschrift: Symbola philologorum Bonnensium in honorem Frid. Ritschelii collecta, Leipzig 1864, S. 155—184; Beiträge zu Arist. Poëtik, Wien 1865—67 (aus dem Junihefte 1865, dem Januar-, Juni und Julihefte 1867 der Sitzungsber. der phil.-hist. Cl. der kais. Akad. d. Wiss. besonders abgedr.). Gust. Teichmüller, Arist. Forschungen, I.: Beitr. zur Erklärung der Poëtik des Arist., Halle 1857; II.: Arist. Philos. der Kunst, ebd. 1869 (vgl. unten § 50).

Eine Reihe dialogischer Schriften hat Aristoteles wahrscheinlich noch während seines ersten Aufenthaltes zu Athen bei Lebzeiten des Plato verfasst. Zu denselben gehört der Dialog Eudemus, aus welchem einige Bruchstücke erhalten sind (bei Plutarch, Dio 22; consol. ad Apoll. c. 27; Cic. de div. I, 25, 53 etc.; vgl. J. Bernays in: Rhein. Mus. f. Phil., N. F., XVI, 1861, S. 236—246). Eudemus gehörte dem Platonischen Kreise an, war mit Aristoteles befreundet, be-

theiligte sich an dem Feldzug des Dio gegen den Dionys und fiel Ol. 106, 4 (353 —352 v. Chr.) in Sicilien. Seinem Andenken widmete Aristoteles den nach ihm benannten Dialog, eine Nachbildung des Platonischen Phaedo; Aristoteles stellte in demselben Argumente für die Unsterblichkeit der Seele auf. Dialogische Schriften sind die ersten 27 Bände in dem Katalog der Werke des Aristoteles bei Diog. Laërt. V, 22—27 (cf. Anonym. Menag. 61 sq.): über Gerechtigkeit, über Dichter, über Philosophie, Politicus, Gryllus, Nerinthus (Korinthius? Neritius? nach Themist. orat. XXIII, p. 356 Diod.: *Ἀριστοτέλης τῷ διαλόγῳ τῷ Κορινθίῳ* feiere den korinthischen Landmann, der, durch Plato's Dialog Gorgias angezogen, sich dem Platonischen Kreise angeschlossen habe, s. Jac. Bernays, die Dialoge des Arist. S. 90), Sophist, Menexenus, Eroticus, Symposion, über Reichthum, Protrepticus etc. Diese Schriften sind von Späteren exoterische genannt worden, und im Gegensatz dazu die ohne eine dialogische Form die Gedanken vortragenden, streng wissenschaftlichen Schriften esoterische. Bei Aristoteles selbst kommt der Ausdruck esoterisch überhaupt nicht vor (jedoch Analyt. post. I, 10, p. 76b, 27 *ὁ ἔσω λόγος* als *ὁ ἐν τῇ ψυχῇ* im Gegensatz zu dem *ἔξω λόγος*), exoterisch aber in dem Sinne: nach aussen hin, an den Andern, *πρὸς ἕτερον* (vergl. Plat. Soph. p. 217e) gerichtet, aus dem ihm als wahr Erscheinenden argumentirend, im Gegensatz zu dem, was dem bloss auf die Sache blickenden selbstforschenden Denker anliegt (*τῷ φιλοσόφῳ καὶ ζητοῦντι καθ' ἑαυτὸν μέλει*), Top. VIII, 1, 151b, 9, Anal. post. I, 10, 76b, 24, Pol. VII, 3, 1325b, 29 (vgl. Thurot in Jahn's Jahrb. 81, 1860, S. 749 f. und in seinen Etudes sur Aristote, Paris 1860, S. 214 f., auch G. Thomas, de Ar. *ἐξ. λ.* deque Ciceronis Aristotelio more, Gött. 1860; Stahr, Ar. II, S. 235—279); oft wendet Aristoteles (wie Jak. Bernays, Dial. d. Arist., S. 29—93, nachgewiesen hat) jenen Ausdruck auf seine dialogischen Schriften an, gebraucht ihn aber auch 146 (Phys. IV, 10, p. 217b, 19) von solchen inmitten seiner streng wissenschaftlichen Schriften selbst vorkommenden Erörterungen, welche er, seiner dialektischen Methode gemäss, der strengen Beweisführung (*ἀπόδειξις*) vorbereitend vorausschickt, oder welche überhaupt einen mehr „dialektischen", d. h. dem Charakter der Disputationen gemässen, als einen „apodeiktischen" oder rein wissenschaftlichen Charakter an sich tragen (Pol. I, 5, p. 1254a, 33). Die Bedeutung des Wortes ist in beiden Fällen im Allgemeinen die nämliche, nur die Anwendung ist eine verschiedene. Die Dialoge heissen bei Aristoteles auch: *ἐν κοινῷ γιγνόμενοι λόγοι*, Erörterungen, die in Gemeinsamkeit (d. h. vermittelst der Disputation mit einem Mitunterredner, sei es in wirklichen *διαλεκτικαῖς συνόδοις*, Top. VIII, 5, oder in dialogischen Schriften) angestellt werden, ferner *ἐκδεδομένοι λόγοι*, d. h. veröffentlichte, dem Publikum übergebene *λόγοι*, im Unterschiede von nicht veröffentlichten, zunächst nur von dem Philosophen für sich selbst angestellten und daneben, sei es bloss in mündlichen Vorträgen oder auch mittelst schriftlicher Aufzeichnung dem (privaten) Kreise der mit ihm streng philosophirenden Schüler mitgetheilten Betrachtungen. Die streng philosophischen Betrachtungen heissen bei Aristoteles Pol. III, 12, p. 1282b, 19 u. ö. (vgl. Eud. Ethik I, 8, 1217b, 23) *οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι*, und hiermit ist nahe verwandt die Bezeichnung: *διδασκαλικοὶ λόγοι*, de soph. elenchis c. 2, p. 165b, 1: *οἱ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἑκάστου μαθήματος καὶ οὐκ ἐκ τῶν τοῦ ἀποκρινομένου δοξῶν συλλογιζόμενοι* (welche letzteren *λόγοι*, die als *πειραστικοί* zu den exoterischen gehören, darum doch nicht gerade von der Sache abirren, wie die *ἔξωθεν λόγοι* Pol. II, 6, 1264b, 39; cf. Eth. Eud. VII, 1, 1235a, 4; VII, 5, 1239b, 6, oder das *λέγειν ἔξω τοῦ πράγματος*, Rhet. I, 1, 1354b, 27, 1353a, 2). Die *ἐξωτερικά* definirt Simplicius als *τὰ κοινὰ καὶ δι' ἐνδόξων περαινόμενα*, Philoponus als *λόγοι μὴ ἀποδεικτικοὶ μηδὲ πρὸς τοὺς γνησίους τῶν ἀκροατῶν εἰρημένοι, ἀλλὰ πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐκ πιθανῶν ὡρμημένοι*. Da Aristoteles sich mitunter

in den streng wissenschaftlichen Schriften an „Hörer" wendet, und da dieselben zu den mündlichen Vorträgen (ἀκροάσεις) in engster Beziehung stehen (zur Vorlesung bestimmt oder nach Vorträgen nachgeschrieben waren), so werden diese Schriften von Späteren akroamatische oder (metaphorisch) ἀκροάσεις genannt. Die philosophische Beschäftigung mit einem bestimmten Kreise von Objecten heisst eine πραγματεία, und die streng philosophischen, ohne dialogischen Schmuck nur auf das Forschungsobject gerichteten Schriften werden von Späteren auch als pragmatische bezeichnet. Die Schriften dieser Art scheinen sämmtlich oder mindestens grossentheils nicht von Aristoteles selbst, so lange er noch die betreffenden Vorträge hielt, sondern erst von seinen Schülern und zum Theil erst durch Andronikus von Rhodus veröffentlicht worden zu sein.

Als Nebenwerke und Vorläufer der streng wissenschaftlichen Schriften sind die ὑπομνήματα anzusehen, Aufzeichnungen, die Aristoteles zu eigenem Gebrauche gemacht hat und die zum Theil (vielleicht erst später) an die Oeffentlichkeit gekommen sind. Zu den verlorenen Schriften dieser Art gehören die von Diog. L. in seinem Verzeichniss der Aristotelischen Schriften erwähnten Auszüge aus den Schriften des Archytas, der Platonischen Republik, den Leges, dem Tim. etc. Auch die auf uns gekommene Schrift de Melisso, de Xenophane, de Gorgia trägt den Charakter eines ὑπόμνημα, aber ihre Echtheit ist mindestens zweifelhaft (s. o. § 17). Ferner sind zu dieser Classe die Schriften de bono und de ideis zu rechnen, wovon Fragmente erhalten sind, die Brandis (Bonn 1823) gesammelt hat, Angaben über Plato's mündliche Lehren, auf Erinnerungen an seine Vorträge und vielleicht auf Nachschriften derselben beruhend. Vgl. die oben (§ 41) angeführten Schriften von Brandis, Bournot u. A.

Die logischen Schriften sind: κατηγορίαι (von nicht ganz gesicherter Echtheit, s. Spengel, Münchener Gel. Anz. 1845, No. 5, und Prantl im ersten Bande 147 seiner Gesch. der Logik) über die Grundformen der „Aussagen über das Seiende", wie dieselben bedingt sind durch die formalen Arten des Existirenden (Dinge, Eigenschaften etc.), περὶ ἑρμηνείας, de interpretatione (deren Echtheit Andronikus von Rhodus, jedoch, wie es scheint, ohne genügenden Grund bestritten hat) über den Satz und das Urtheil, ἀναλυτικὰ πρότερα über den Schluss, ἀναλυτικὰ ὕστερα über den Beweis, die Definition und Eintheilung und über die Erkenntniss der Principien, die τοπικά über die dialektischen oder Prüfungsschlüsse, wie dieselben beim Disputiren auf Grund plausibler Prämissen (ἔνδοξα) gebildet zu werden pflegen, περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων über die sophistischen Widerlegungsschlüsse (über die Trugschlüsse der Sophisten bei dem Versuch der Widerlegung einer Annahme, und über die Auflösung des verführerischen Scheins in diesen Trugschlüssen). Diese Schriften werden von den Aristotelikern ὀργανικά genannt, d. h. solche, die von der Methode handeln, welche das ὄργανον der Forschung ist. Aristoteles sagt Top. VIII, 14, p. 163b, 11, es sei ein wichtiges Hülfsmittel (ὄργανον) zur Erlangung wissenschaftlicher Erkenntniss, dass man die Consequenzen eines jeden der einander entgegengesetzten Sätze zu ziehen wisse, und er sagt Metaph. IV, 3, p. 1005b, 4, man müsse an das Studium der Lehre von dem ὂν ᾗ ὄν (der Ontologie, Metaphysik, πρώτη φιλοσοφία) erst dann herangehen, wenn man bereits mit der Analytik vertraut sei; in diesen Aussprüchen des Aristoteles liegt der Anhalt für jene Bezeichnung.

Die Schriften über die πρώτη φιλοσοφία sind von einem Ordner der Aristotelischen Schriften (und wohl ohne Zweifel von Andronikus von Rhodus) auf Grund didaktischer Sätze des Aristoteles über das πρότερον πρὸς ἡμᾶς und das πρότερον φύσει hinter die physischen gestellt und gemäss dieser Stellung unter dem Titel τὰ μετὰ τὰ φυσικά in 14 Büchern (Α, α, Β, Γ etc. bis Ν = I, II, III, IV etc.

bis XIV) zusammengefasst worden; bei der Anordnung der Bücher scheinen die in denselben vorgefundenen Citate zumeist maassgebend gewesen zu sein. Die „Metaphysik" besteht aus einer grösseren zusammenhängenden, jedoch nicht vollständig durchgeführten Darstellung (Buch I: philosophische und historisch-kritische Grundlegung; Buch III; IV; VI, VII, VIII; IX) und mehreren kleineren, zum Theil unechten Abhandlungen. Buch II (oder α) ist nach alten Angaben durch Pasikles von Rhodus, einen Brudersssohn des Endemus und Zuhörer des Aristoteles, verfasst worden. Nach Andern hat Pasikles Buch I (Α) verfasst (s. Asclep., Schol. in Arist. ed. Br. p. 520a, 6). Buch V (Δ) enthält eine Untersuchung περὶ τοῦ ποσαχῶς, über die mehrfachen Bedeutungen, und wird unter diesem Titel VI, 4, VII, 1 und X, 1 citirt. Buch X handelt über das Eine und Viele, das Identische und Entgegengesetzte etc. Buch XI enthält in Cap. 1—8, p. 1065a, 26 eine kürzere Darstellung des Inhalts von III, IV und VI, welche unter der Voraussetzung der Echtheit als eine vorläufige Skizze gelten muss, andernfalls aber ein von einem frühen Aristoteliker herrührender Auszug ist; es entsprechen einander XI, 1 und 2 und Buch III (Aporien); XI, 3—6 und IV (die Aufgabe der Metaphysik und der Satz des Widerspruchs); XI, 7 und 8 bis zu der bezeichneten Stelle und VI (einleitende Bemerkungen zur Lehre über die Substanz); der Rest von Buch XI ist eine Compilation aus der Physik, also entschieden unecht. Buch XII enthält in Cap. 1—5 eine Skizze der (ausführlicher in Buch VII und in Buch VIII vorgetragenen) Lehre von der Substanz und der (in Buch IX ausführlicher erörterten) Doctrin über Potentialität und Actualität, in Cap. 6—10 eine etwas ausgeführtere, jedoch immer noch sehr gedrängte Darstellung der Gotteslehre; die beiden letzten Bücher (XIII und XIV) enthalten eine Kritik der Ideen- und Zahlenlehre, die theilweise (in XIII, 4 und 5) wörtlich mit einzelnen Partien des ersten Buches (I, 6 und 9) übereinstimmt. Nach einer schon von Titze angebahnten, von Glaser und Anderen modificirten und erweiterten Hypothese sind die Bücher I, XI, c. 1 bis 8 und XII als ein kürzerer Entwurf der gesammten πρώτη φιλοσοφία anzusehen, von dem Aristoteles in dem grösseren Werke das erste Buch beibehalten, die übrigen weiter ausgeführt habe; doch ist diese Annahme sehr unsicher und die Unechtheit des ganzen Buches Κ (XI) und wohl auch wenigstens des ersten Theiles von Λ (XII) eben so möglich. Das Verhältniss der Bücher I, XIII und XIV zu einander und zum Ganzen hat manches Räthselhafte; insbesondere kann Aristoteles nicht die Wiederholung der Kritik der Ideenlehre beabsichtigt haben. Die übereinstimmenden Partien im XIII. Buche sind ohne Zweifel später als die im ersten, und vielleicht nicht von Aristoteles, sondern von einem überarbeitenden Aristoteliker geschrieben worden; die Echtheit des XIII. Buches bis c. 9, p. 1086a, 21, ist zweifelhaft. Den Anfang der Metaph. sollen (nach Albertus Magnus, s. Jourdain, Gesch. der Arist. Schr. im Mittelalter, übersetzt von Stahr, S. 40; 187; 328) die Araber für ein Werk des Theophrast gehalten haben. In der Gotteslehre (XII, 6—10) liegt der naturgemässe Abschluss der gesammten Metaphysik. 148

Die Reihe der naturwissenschaftlichen Schriften eröffnet die φυσικὴ ἀκρόασις in 8 Büchern (auch φυσικά oder τὰ περὶ φύσεως, wovon V, VI und VIII speciell: τὰ περὶ κινήσεως, wogegen VII nicht in diesen Zusammenhang zu gehören scheint und wahrscheinlich überhaupt nicht von Aristoteles verfasst worden ist); daran schliessen sich: περὶ οὐρανοῦ in 4, und: περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς in 5 Büchern an; ferner die μετεωρολογικά (oder περὶ μετεώρων) in 4 Büchern, wovon jedoch das vierte eine selbständige Abhandlung zu sein scheint. Unecht ist das Buch περὶ κόσμου. Aus der peripatetischen Schule stammt das Schriftchen περὶ χρωμάτων. Die echte Schrift über die Pflanzen ist verloren; die in unseren Aus-

gaben befindliche ist unecht (vielleicht durch Nicolaus aus Damascus verfasst). Die Thiergeschichte (*περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*, deren zehntes Buch unecht ist) nebst einigen zugehörigen Schriften über die Theile der Thiere (in 4 Büchern, deren erstes aber vielmehr eine allgemeine Einleitung zu den zoologischen Schriften zu sein scheint), über die Erzeugung und über den Gang der Thiere (wogegen *περὶ ζῴων κινήσεως* unecht ist) ist erhalten, die Thieranatomie (*ἀνατομαί*) aber verloren. An die drei Bücher *περὶ ψυχῆς* schliessen sich die Abhandlungen an: *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, περὶ ἐνυπνίων, περὶ μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις, περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* (wozu auch die in unseren Ausgaben unter dem Titel: *περὶ νεότητος καὶ γήρως* befindliche Abhandlung zu gehören scheint). Die Schrift *φυσιογνωμικά* ist unecht. Die Sammlung von *προβλήματα* ist ein auf Grund von Aristotelischen Aufzeichnungen allmählich entstandenes Conglomerat (vergl. Carl Prantl, über die Probleme des Arist., in den Abh. der Akad. d. W., München 1850). Die Schrift *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* ist unecht (vgl. H. Schrader, über die Quellen der pseudo-arist. Schrift *π. θ. ἀ.* in Jahn's Jahrb. 97, S. 217—232), ebenso vielleicht auch die Schrift *περὶ ἀτόμων γραμμῶν*.

Ueber die **Ethik** überhaupt handeln in dem auf uns gekommenen Corpus Aristoteleum drei Schriften: *ἠθικὰ Νικομάχεια* in 10 Büchern, *ἠθικὰ Εὐδήμεια* in 7 Büchern, *ἠθικὰ μεγάλα* (vielleicht corrumpirt aus *ἠθικῶν κεφάλαια* oder aus *ἠθικῶν μεγάλων κεφάλαια*, nach Trendelenburg's Vermuthung, histor. Beitr. II, S. 352 ff.) Die drei Ethiken entsprechen einander in folgender Weise. Eth. Nic. I. II, III, 1—7, Eth. Eud. I. II, Magn. Mor. I, 1—19 enthalten die allgemeinen grundlegenden Betrachtungen über die Eudämonie, Tugend und Willensfreiheit; Eth. Nic. III, 8—15 und IV, Eth. Eud. III, Magn. Mor. I, 20—33 behandeln die einzelnen ethischen Tugenden mit Ausnahme der Gerechtigkeit; Eth. Nic. V, womit Eth. Eud. IV identisch ist, und Magn. Mor. I, 34 und II, init. gehen auf die Gerechtigkeit und Billigkeit; Eth. Nic. VI, womit Eth. Eud. V identisch ist, und Magn. Mor. I, 35 (vrgl. II, 2—3) auf die dianoëtischen Tugenden, Eth. Nic. VII, womit Eth. Eud. VI identisch ist und Magn. Mor. II, 4—7 auf die *ἐγκράτεια* und *ἀκράτεια* und auf die Lust; Eth. Nic. VIII—IX, Eth. Eud. VII, 1—12 (oder 13 init., wo offenbar eine Lücke ist) und Magn. Mor. II, 11—17 wird von der Freundschaft gehandelt, Eth. Eud. VII, 13 (wo der Text sehr lückenhaft und corrumpirt ist) von der Macht der *φρόνησις*, Magn. Mor. II, 10 von der Bedeutung des *ὀρθὸς λόγος* und von der Macht des ethischen Wissens, Eth. Eud VII, 14—15 und Magn. Mor. II, 8—9 von der *εὐτυχία* und von der *καλοκἀγαθία*, Eth. Nic. X von der Lust und Glückseligkeit. Dass von diesen Schriften nicht die sogen. Magna Moralia (die kürzeste Darstellung) das älteste Werk sei (wie Schleiermacher geglaubt hat), dass vielmehr die Nikomachische Ethik (auf welche die Citate in der Pol. gehen, Pol. II, 2; III, 9 und 12; IV, 41; VII, 1 und 13) von Aristoteles selbst herrühre, die Eudemische eine an das Aristotelische Werk sich anschliessende Arbeit seines Schülers Eudemus sei, die Magna Mor. aber ein Auszug aus beiden 149 und zunächst aus der Eudemischen, ist seit Spengel's Untersuchung über diese Schriften (s. o. S. 154) fast allgemein anerkannt worden. Barthélemy St. Hilaire (Morale d'Aristote, Paris 1856) will in der Endemischen Ethik (unter Beistimmung Bendixen's) nicht sowohl eine eigene Schrift des Endemus, als vielmehr eine blosse Redaction eines (zunächst zu eigenem Gebrauch nachgeschriebenen) Aristotelischen Vortrags über die Ethik durch einen der Zuhörer (und zwar wohl durch Eudemus) erkennen; er ist geneigt, die sogen. grosse Ethik in dieselbe Zeit zu setzen und in gleicher Art entstanden zu denken. Diese letztere Schrift gehört jedoch wohl unzweifelhaft einer späteren Zeit an, da sie schon stoische Einflüsse in Gedanken

und Terminis hekundet (s. Ramsaner, zur Charakteristik der Magna Moralia, G.-Pr., Oldenbnrg 1858, Spengel, Arist. Studien, I, München 1863, S. 17, nnd Trendelenhnrg, einige Belege für die nacharist. Ahfassungszeit der Magna Mor., in: Histor. Beitr. III, S. 433 ff.); das in ihr enthaltene Citat (If, 6, 1201 b, 25): *ὥςπερ ἔφαμεν ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς* legt die Vermnthung nahe, dass der Verfasser dieselbe nnter dem Namen des Aristoteles hahe erscheinen lassen; doch können andere Analytica (Paraphrasen der Aristotelischen Schrift) gemeint sein. Dass aber der Verfasser der Endemischen Ethik hei allem Anschlnss an Aristoteles anch Eigenthümliches gebe, welches mitnnter als eine beabsichtigte Berichtignng des Aristotelischen erscheint, ist hesonders nach Spengel's und Zeller's Nachweisen nicht zu bezweifeln. Die Nik. Ethik scheint nach dem Tode des Aristoteles durch seinen Sohn Nikomachus veröffentlicht worden zn sein. Welcher Schrift die der Nikom. und Eudem. Ethik gemeinsamen Bücher (Nic. V—VII; End. IV—VI) nrsprünglich angehören, ist streitig. Das erste dieser Bücher (Eth. Nicom. V. = Eth. Eudem. IV.) lässt sich (jedoch vielleicht mit Ausnahme von c. 11, 12, 15, vor welcheu Cap. 8, 9, ein Theil von 10, dann 13, 14 nnd ans Cap. 10 der Ahschnitt 1134 a, 23 bis 1135 a 15 gestanden zu haben scheint; eine andere Ordnung nimmt Trendelenhnrg an, hist. Beitr. III, S. 413—425) mit überwiegender Wahrscheinlichkeit sowohl ans inneren Gründen, als anch nach den Citaten in der Politik der Nikomachischen Ethik vindiciren. Das jetzige Bnch VI. der Nik. Eth. = Buch V. der Eud. kommt in 150 mehrfachem Betracht mehr mit den der Eudem., als mit den der Nikom. Ethik angehörenden Büchern überein (vgl. Alb. Max. Fischer, de Eth. Nic. et Eud., diss. inaug., Bonn 1847, und Fritzsche in seiner Ansgahe der Eudemischen Ethik): doch muss zum mindesten ein Bnch von wesentlich gleichem Inhalt der Nik. Ethik nrsprünglich angehört hahen, auf welches sich Aristoteles Metaph. I, 1 p. 981 b, 25 bezieht. Das letzte jener Bücher (Eth. Nic. VII. = Eth. Eud. VI.) gehört wahrscheinlich entweder ganz oder doch in seineu letzten Capiteln (Eth. Nic. VII, 12 —15, die gleich dem X. Buche der Nik., aher in theilweise abweichendem Sinne, über die Lnst handeln) der Nikomachischen Ethik nicht an, und ist auch nicht für einen früheren Aristotelischen Entwurf, sondern für eine spätere, wohl von Eudomns herstammende Ueberarbeitnng zu halten. Der Anfsatz *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* ist wahrscheinlich unecht. Au die Ethik schliessen sich eng die 8 Bücher *πολιτικά* an. Nach Barth. St. Hilaire n. A. ist die Ordnnng der Bücher I. II. III. VII. VIII. IV. VI. V. die ursprüngliche; doch ist die Umstellnng der Bücher V. u. VI., zweifelhaft; Hildenhrand, Zeller u. A. haben sich gegeu, Spengel und neuerdings Oncken (Staatsl. des Arist. I, S. 98 ff.) für dieselbe erklärt; die Stellung der Bücher VII. n. VIII. unmittelbar nach III. ist aber höchst wahrscheinlich die richtige nnd schon von Nicolas d'Oresme (gest. 1382), anch von Herm. Conring (1637 in seiuer Vorrede zu des Giphanins Uebers. der Pol.) u. A. als solche erkannt worden. Aristoteles handelt in Buch I. von dem Hanswesen, jedoch mit Ansnahme der Vorschriften über die sittliche Erziehnng und Bildnng, da diese von dem Staatszwecke abhängig seien; er unterwirft in Bnch II. philosophische Staatsideale nnd hestehende Staatsverfassungeu der Kritik, erörtert in Buch III. den Begriff des Staates und des Staatsbürgers nnd nnterscheidet die verschiedenen möglichen Verfassungsformen: Königthum nud Tyrannis, Aristokratie nnd Oligarchie, Politeia (freier Bürgerstaat) nnd Demokratie, handelt dann (III, 14—17) vom Königthum, welches ihm nnter gewissen Voraussetznngen als die hestmögliche Form gilt, danach (III, 18 nnd in den sich daran unmittelbar anschliessenden Büchern VII. u. VIII.) von dem auf günstigen äusseren Bedingungen nnd anf der Herrschaft der Besten, der zur Tugend gebildeten Bürger, heruhenden guten Staate; in Bnch IV. nnd V. folgt die Untersuchnng über die übrigen Verfassungen ausser

Königthnm und Aristokratie, also über die Demokratie, Oligarchie, Politie und Tyrannis, welche Untersuchung in Buch V. auf die Ursachen der Erhaltung und des Unterganges der Verfassungen gerichtet wird, so dass Buch V. die (nach IV, 2) nach der Charakteristik und Genetik der Staatsformen vorzutragende Nosologie und Therapie enthält; in Buch VI. geht Aristoteles auf die einzelnen Arten der Demokratie und der Oligarchie und auf die verschiedenen Aemter ein. Die Oekonomik ist wenigstens in ihrem zweiten Buche unecht. Die Schrift *πολιτεῖαι*, eine Beschreibung der Verfassung von etwa 158 Staaten, ist verloren. Die Poëtik (*περὶ ποιητικῆς*) ist nur unvollständig vorhanden. Die Rhetorik in drei Büchern ist uns erhalten; die gleichfalls auf uns gekommene Rhetor. ad Alex. ist unecht (wie Spengel, der sie 1844 edirt hat, und wie auch bereits Victorius, Buhle u. A. auf Grund der Stelle Quintil. III, 4, 9 annehmen, ein Werk des Rhetors Anaximenes).

151 Die Zeitfolge, in welcher die Schriften von streng philosophischer Form entstanden sind, lässt sich grossentheils, obschon nicht durchweg, mit Sicherheit bestimmen; diese Untersuchung hat mehr ein die Methode des Aristoteles, als die Genesis seiner Doctrin betreffendes Interesse, weil er diese Schriften (vielleicht mit Ausnahme der logischen) erst während seines zweiten Aufenthaltes in Athen, also zu einer Zeit verfasst zu haben scheint, in welcher seine philosophische Selbstentwicklung im Wesentlichen bereits hinter ihm lag. Häufig wird eine Schrift in einer andern citirt; aber diese Citate sind so oft wechselseitig, dass sich aus ihnen die Reihenfolge schwer entnehmen lässt; mit voller Sicherheit kann dies nur da geschehen, wo auf eine noch zu verfassende Schrift vorausverwiesen wird. Am frühesten sind wohl die logischen Schriften verfasst worden (Anal. post. II, 12 wird auf die Physik vorausverwiesen: *μᾶλλον δὲ φανερῶς ἐν τοῖς καθόλου περὶ κινήσεως δεῖ λεχθῆναι περὶ αὐτῶν*), und zwar in der Reihenfolge: Kategorien, Topik, Analytica, später de interpretatione, in welcher Schrift nicht nur die Analytik, sondern sogar auch die Psychologie schon als vorhanden vorausgesetzt wird. Ob die ethischen Schriften (Eth. Nic. und Polit.) früher (wie Rose will) oder später (wie Zeller meint) als die physischen und psychologischen verfasst worden seien, ist fraglich, die erstere Annahme aber die weitaus wahrscheinlichere; Eth. Nic. I, 13, 1102 a 26 setzt nur populäre Erörterungen psychologischer Probleme (in den frühen dialogischen Schriften) und noch nicht die drei Bücher *περὶ ψυχῆς*, VI, 4 init. nur eben solche über den Unterschied von *ποίησις* und *πρᾶξις* voraus, VI, 13, 1144 a 9 dagegen wohl die Schrift de anima, aber Buch VI. scheint von Eudemus zu stammen. Aristoteles konnte die ethischen Schriften früher als die psychologischen verfassen, weil (nach Eth. N. I, 13) zwar *θεωρητέον τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς*, aber nur *ἐφ' ὅσον ἱκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα*, da (nach Eth. N. II, 2) die Ethik nicht eine rein wissenschaftliche, sondern eine praktische Doctrin ist. Der Ethik und Politik ist die Rhetorik (auf welche, wie es scheint, Eth. II, 7, p. 1108 b 6 vorausverwiesen wird) und die Poëtik (auf welche Polit. VIII, 7 vorausverwiesen wird) nachgefolgt; nach Rhet. I, 11, p. 1372 a 1 und III, 2, p. 1404 b 7 ist die Poëtik der Rhetorik vorangegangen. Man kann nicht (mit Val. Rose) eine Abfassung der Rhet. unmittelbar nach den logischen Schriften annehmen; ihr müssen nach dem von Arist. Rhet. I, 2, 1356 a 25 und 4, 1359 b 9 ausgesprochenen Satze, *τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν*, und: *ἡ ῥητορικὴ σύγκειται ἔκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πολιτικῆς*, nicht nur die logischen, sondern auch die ethisch-politischen Schriften vorangegangen sein. Die naturwissenschaftlichen Schriften sind in folgender Ordnung verfasst worden: Auscult. physicae, de coelo, de gener. et corrupt., meteorologica; dann die auf die organische Natur und auf das Seelenleben bezüglichen

Schriften. Dass die **Metaphysik** später ist, als die Physik (welcher Rose sie mit Unrecht voranstellt), folgt aus Phys. I, 9, p. 192 a 36 (*τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι, ὥστε εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω*) mit Sicherheit; in ihr werden die Analytica, die Ethik und die Physik citirt. Nach der Angabe des Asklepius (Schol. in Arist. p. 519 b 33) ist die Metaph. nicht bereits durch Eudemus, dem der Verfasser sie zugesandt habe, unmittelbar nach dem Tode des Aristoteles, sondern weit später aus einem lückenhaften, durch die Herausgeber aus anderen Arist. Schriften ergänzten Exemplar edirt worden. Es ergiebt sich aus dieser Uebersicht inductiv das Resultat, dass Aristoteles **streng methodisch** in der Folge seiner Schriften von dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* zu dem *πρότερον φύσει* fortgegangen ist, in Uebereinstimmung mit der **didaktischen** Forderung, die er, speciell auf Logik (Analytik) und Metaphysik (erste Philosophie) bezogen, Metaph. IV, 3, p. 1005 b 4 aufstellt, man müsse mit jener vertraut sein, ehe man die letztere „höre".

Nach Strabo (XIII, 1, 54) und Plutarch (vit. Sull. c. 26) traf die Aristotelischen Schriften in den nächsten zwei Jahrhunderten nach dem Tode des Theophrast ein seltsames Geschick. Die gesammte reichhaltige Bibliothek des Aristoteles mit Einschluss seiner eigenen Schriften kam zunächst an **Theophrast**; dieser aber vererbte sie seinem Schüler **Neleus aus Skepsis in Troas**; nach dessen Tode kamen sie an dessen **Verwandte** in seiner Heimath, und diese versteckten sie aus Furcht, sie möchten ihnen durch die **Pergamenischen** Fürsten für deren Bibliothek genommen werden, in einem Keller oder Graben (*διῶρυξ*), wo sie allmählich mehr und mehr litten. (Freilich soll nach Athenäus. Deipnos. I, 3, eben diese Bibliothek schon zur Zeit des Ptolemaeus Philadelphus durch Ankauf in die alexandrinische Bibliothek eingegangen sein; dies kann aber mindestens nicht von den Urhandschriften der Werke des Aristoteles und Theophrast wahr sein.) Endlich entdeckte (um 100 v. Chr.) ein reicher Bücherliebhaber, **Apelliko von Teos**, jene Handschriften, kaufte sie und brachte sie nach Athen; er suchte, so gut es anging, die Lücken auszufüllen und veröffentlichte die Werke. Bald nachher, bei der Einnahme Athen's durch die Römer (86 v. Chr.), fielen die Handschriften dem **Sulla** in die Hände. Ein Grammatiker **Tyrannio** aus Amisos in Pontos (s. über ihn Planer, de Tyrannione grammatico, Berlin 1852) benutzte dieselben, und von ihm erhielt der Peripatetiker **Andronikus von Rhodus** Abschriften, auf Grund deren er (um 70 v. Chr.) eine neue Ausgabe der Aristotelischen Werke veranstaltete und einen Katalog entwarf. Strabo führt die Erzählung, wenigstens in unserm Texte der Geographica, nur bis auf Tyrannio herab; die Mittheilung über Andronikus findet sich bei Plutarch. Strabo und Plutarch nehmen an, dass in der Zwischenzeit die Aristotelischen Hauptwerke nicht zugänglich gewesen seien, also nur in den Urhandschriften existirt hätten, und erklären daraus die Abweichung der späteren Peripatetiker vom Aristoteles; auch sollen die vielen Lücken in den übel zugerichteten Handschriften, da man dieselben nur schlecht zu ergänzen gewusst habe, den schlimmen Zustand des Textes der Aristotelischen Werke in der späteren Zeit erklären. Dies kann nur in beschränktem Umfange gelten; denn dass die philosophischen Schriften des Aristoteles sämmtlich auch nach seinem Tode unveröffentlicht geblieben seien, ist eine schon an sich schwer glaubliche und auch durch die (von Brandis, Spengel, Stahr, Zeller u. A. gegebenen, allerdings nicht durchgängig sichern) Nachweisungen von Spuren des Bekanntseins einiger der bedeutendsten von den streng philosophischen Schriften des Aristoteles im dritten und zweiten Jahrhundert vor Chr. widerlegte Annahme. Aber die Mittheilungen jener Zeugen über das Schicksal jener Handschriften sind nicht zu bezweifeln, und es ist sehr wohl möglich, dass nicht nur

152

einzelne von Aristoteles verfasste Entwürfe, die nicht zur Herausgabe bestimmt waren, sondern auch einige der grösseren Schriften, insbesondere die Metaphysik und vielleicht auch die Politik, erst in Folge jenes Fundes veröffentlicht worden sind. (Von der Psychologie behauptet dies E. Essen, der Keller zu Skepsis, Stargard 1866; man könnte annehmen, dass uns in der zweifachen Recension, die von einigen Partien des zweiten Buches der Psychologie auf uns gekommen ist und vielleicht von der ganzen Schrift vorhanden war, einerseits die alexandrinische Ueberlieferung, andererseits die Redaction des Andronikus erhalten sei; doch ist wohl eher die eine Form für die Aristotelische, die andere für eine Paraphrase eines Aristotelikers zu halten.) Die Annahme, dass einige der philosophischen Hauptschriften des Aristoteles in der Zeit nach Theophrast und Neleus bis auf Apelliko und Andronikus unbekannt gewesen seien, erhält eine gewisse Bestätigung durch das Verzeichniss der Aristotelischen Schriften bei Diog. L. V, 22—27, wenn dasselbe (wie Nietzsche nachweist) nicht aus dem Werke des Andronikus über die Aristotelischen Schriften, sondern (wenigstens grösstentheils, abgesehen von einigen Ergänzungen aus der Zeit nach Andronikus) aus dem des Kallimacheers Hermippus (und zwar durch Vermittlung des Demetrius Magnes und des Diokles) hergeflossen ist.

Durch die von Andronikus veranstaltete Ausgabe ward das Studium der Schriften des Aristoteles neu belebt. Die Peripatetiker der folgenden Zeit haben sich insbesondere als Paraphrasten und Commentatoren derselben Verdienste erworben, ebenso auch mehrere Neuplatoniker, wie Themistius, Simplicius, Philoponus. Von den Griechen kamen die Schriften des Aristoteles (mit Ausnahme der dialogischen, die man untergehen liess) an die Syrer und Araber (s. Grdr. II, § 25 und § 26). In den christlichen Schulen dienten theils logische Schriften des Aristoteles, theils Darstellungen der Aristotelischen Logik durch Boëthius u. A. als Unterrichtsmittel; Augustin's Empfehlung der Dialektik gab denselben einen Halt. Doch wurden erst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts die logischen Hauptwerke des Aristoteles selbst den Scholastikern (in lateinischen Uebersetzungen) bekannt. In der zweiten Hälfte des zwölften und im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts wurden auch die physischen, metaphysischen und ethischen Schriften des Aristoteles im Abendlande bekannt, und zwar zuerst (bis gegen 1225) durch Vermittlung der Araber, dann auch mittelst directer Uebertragungen aus dem Griechischen (s. Grdr. II, § 28); einzelne Schriften, insbesondere die Politik, statt welcher die Araber nur unechte politische Schriften gekannt zu haben scheinen, wurden nur auf diesem letzteren Wege bekannt. Die Uebersetzungen aus dem Arabischen sind zum Theil bis zur völligen Unverständlichkeit entstellt; die directen Uebersetzungen aus dem Griechischen (insbesondere die in Folge einer Aufforderung des Thomas von Aquino durch Wilhelm von Moerbecke um 1260 bis 70 ausgeführte Uebersetzung sämmtlicher oder doch sehr vieler Schriften des Aristoteles) sind mit buchstäblicher Treue angefertigt worden (so dass sie uns oft sehr sichere Rückschlüsse auf die Lesart der ihnen zum Grunde liegenden Codices gestatten), aber geschmacklos und nicht selten sinnlos. Die Lectüre der physischen Schriften des Aristoteles wurde (wegen der Lehre von der Weltewigkeit und wegen anderer, zum Theil auf Grund unechter Schriften irrig gedeuteter Doctrinen) 1209 durch ein Pariser Provinzialconcil, die der physischen und metaphysischen Schriften 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courçon, als derselbe die Statuten der Pariser Universität sanctionirte, verboten; dieses Verbot, im April 1231 durch den Papst IX. in limitirter Form erneut, blieb officiell in Geltung bis zum Jahr 1237 (nach dem Zeugniss des Roger Baco bei Charles, R. B., Paris 1861, S. 314 und S. 412); bald hernach aber ward das kirchliche Ur-

theil ein günstiges; die Scholastik stützte sich von nun an in philosophischem Betracht ganz auf Aristoteles, allerdings nicht ohne eine gewisse Umbildung einzelner seiner Sätze; insbesondere ist die philosophische Richtung des Thomas von Aquino, welche bei den katholischen Kirchenlehrern die prävalirende ward, der Aristotelismus; aber auch scholastische Richtungen, wie die des Scotus und die des Occam, die von der thomistischen abwichen, hielten im Wesentlichen an der Lehre des Aristoteles fest. Die Physik und Metaphysik des Aristoteles wurde 1254 zu Paris in den Kreis der Unterrichtsgegenstände der Facultas artium mit aufgenommen. Die Ethik und die Politik des Aristoteles wurden gleichfalls hochgehalten; doch wurde wenigstens die Politik mit geringerem Eifer studirt. Beim Wiedererwachen der Alterthumsstudien im 15. Jahrhundert that zwar der erneute Platonismus dem Aristotelismus einigen Eintrag; doch gewannen auch die aristotelischen Studien eine wesentliche Förderung durch die sich verbreitende Bekanntschaft mit der griechischen Sprache; neue, richtigere, verständlichere und in reinerem Latein verfasste Uebersetzungen verdrängten die alten; bald wurden zahlreiche lateinische und griechische Ausgaben veranstaltet. Auch auf protestantischen Universitäten wurden die aristotelischen Schriften eifrig studirt, insbesondere unter dem Einfluss Melanchthons. Im 16. Jahrhundert wurden fast alle aristotelischen Schriften sehr häufig edirt, übersetzt und commentirt, im 17. Jahrhundert beträchtlich weniger, während des grösseren Theils des 18. Jahrhunderts mit wenigen Ausnahmen fast gar nicht mehr, bis gegen das Ende desselben ein neues Interesse wiedererwachte, das noch gegenwärtig andauert, ja im steten Wachsthum begriffen zu sein scheint und sich auch in den zahlreichen (oben angeführten) litterarischen Erscheinungen bekundet.

§ 47. Aristoteles theilt die Philosophie ein in die theoretische (die wissenschaftliche Erkenntniss des Existirenden, wobei die Erkenntniss selbst der Zweck ist), die praktische (die auf das Handeln bezügliche und dieses normirende Erkenntniss) und die poietische (die auf das Gestalten eines Stoffes, das handwerksmässige und das künstlerische Schaffen eines Werkes bezügliche Erkenntniss) und die theoretische wiederum in die Mathematik, Physik und „erste Philosophie“ (Ontologie oder Metaphysik).

Die analytischen und dialektischen Untersuchungen (in dem „Organon“) galten ihm, wie es scheint, als eine methodologische Propädeutik zur Philosophie und nicht als eine eigentlich philosophische Doctrin. Doch hat diese Ansicht der wissenschaftlichen Strenge in seiner Behandlung derselben keinen Eintrag gethan. 153

Die Arten der Vorstellungen und „Aussagen“ (oder Theile der Rede) entsprechen nach der Ansicht des Aristoteles den formalen Classen dessen, was existirt. Die allgemeinsten formalen Classen des Existirenden (Existenzformen) sind: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben, Thun, Leiden. Die durch diese Formen des Seienden bedingten Formen der „Aussagen über das Seiende“ nennt Aristoteles Kategorien. Der Begriff geht auf das reale Wesen der betreffenden Objecte. Die Wahrheit im Urtheil

ist die Uebereinstimmung der Vorstellungsverbindung mit einer Verbindung in den Dingen oder (beim negativen Urtheil) einer Trennung von Vorstellungeu mit einem Getrenntsein in den Dingen; die Unwahrheit im Urtheil ist die Abweichung in Verbindung oder Trennung von dem betreffenden objectiv-realen Verhältniss. Der Schluss, die Ableitung eines Urtheils aus anderen, zerfällt in den Syllogismus, der von dem Allgemeinen zum Besonderen herabsteigt, und die Induction, die durch Zusammenstellung des Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen sich erhebt. Der wissenschaftliche Schluss oder der Beweis ist der Schluss aus wahren und gewissen Principien; der dialektische Schluss ist der Prüfungsschluss aus dem Wahrscheinlichen; der sophistische Schluss ist der Fehl- oder Trugschluss aus Falschem oder durch täuschende Combination. Als ein oberstes metaphysisch - logisches Princip, auf dem die Möglichkeit der Beweisführung und der sicheren Erkenntniss überhaupt beruhe, gilt dem Aristoteles der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Die Principien werden durch die Vernunft unmittelbar erkannt. Das Frühere und Erkennbarere für uns ist das sinnlich Wahrnehmbare und das, was jedesmal in der aufsteigenden Reihe von Begriffen das minder Allgemeine, daher das der Wahrnehmung näher Liegende ist; das an sich selbst Frühere und Erkennbarere aber ist das Principielle oder doch das dem Principiellen näher Liegende.

Neuere Werke über das gesammte System des Aristoteles sind: Franz Biese, die Philosophie des Aristoteles, Bd. I.: Logik und Metaphysik, Bd. II.: die besonderen Wissenschaften, Berlin 1835—42. Christ. Aug. Brandis, Aristoteles, seine akademischen Zeitgenossen und nächsten Nachfolger, Berlin 1853 bis 1857, als 2. Abth. des 2. Theils des Handbuches der Gesch. der Griech.-Röm. Philosophie, und: Uebersicht über das Arist. Lehrgebäude, als dritten Theils 1. Abth., Berlin 1860. Ed. Zeller, Aristoteles und die alten Peripatetiker, Tübingen 1861, als 2. Abth. des 2. Theils der 2. Aufl. der „Philos. der Griechen“.

Ueber die Aristotelische Politik, Dialektik und Rhetorik handelt Ch. Thurot, Etudes sur Aristote, Paris 1860. Vgl. F. Mennier, Ar. a-t-il eu deux doctrines, l'une ostensible, l'autre secrète? Par. 1864. Auf den Platonismus und Aristotelismus, insbesondere auf die Ideenlehre und Wesenlehre, geht der Hauptinhalt der Abh. von O. Caspari, die Irrthümer der altclass. Philosophie in ihrer Bedeutung für das philos. Princip, Heidelberg 1868.

Von neueren Specialschriften, welche die Logik betreffen, sind zu nennen: F. Joh. Chr. Francke, de Arist. iis argumentandi modis, qui recedunt a perfecta 154 syllogismi forma, Rostockii 1824. Car. Weinholtz, de finibus atque pretio logicae Aristotelis, Rostockii 1825. Ad. Trendelenburg, de Arist. categoriis prolusio academica, Berolini 1833. Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 1—195; 209—217. Elementa logices Aristoteleae, Berol. 1836; ed. VI. 1868; dazu: Erläuterungen, Berlin 1842, 2. Aufl. 1861. (Vgl. darüber Max Schmidt und G. H. Heidtmann, in: Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen, Jahrg. V, VI u. VII, 1851—53.) Phil. Gumposch, über die Logik und die logischen Schriften des Aristoteles, Leipzig 1839. Herm. Rassow, Aristotelis de notionis definitione doctrina, Berol. 1843. H. Hettner, de logices Aristotelicae speculativo principio, Hal. 1843. Car. Kühn, de notionis definitione qualem Arist. constituerit, Halae 1844. A. Vera, Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina, Par. 1845. A. L. Gastmann, de methodo philos. Arist., Groning. 1845. C. L. W. Heyder, kritische Darstellung und

Vergleichung der Aristotelischen und Hegel'schen Dialektik, 1. Bd., 1. Abth.: die Methodologie der Arist. Philos. und der früheren Systeme, Erlangen 1845. G. Ph. Chr. Kaiser, de logica Pauli Apostoli logices Aristoteleae emendatrice, Progr., Erlangae 1847. Carl Prantl, über die Entwicklung der Aristotelischen Logik aus der Platonischen Philosophie, in den Abh. der Bair. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Classe, Bd. VII, Abth. 1, S. 129—211, München 1853. (Zu vergleichen sind die betreffenden Abschnitte in Prantl's Gesch. der Logik) H. Bonitz, über die Kategorien des Aristoteles, in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. der Wiss., hist.-philol. Cl., Bd. X, 1853, S. 591—645. A. F. C. Kersten, quo jure Kantius Arist. categorias rejecerit, Progr. des Cöln. Realgymn., Berlin 1853. E. Essen, die Definition nach Aristoteles, G.-Pr., Stargard 1864. J. Hermann, quae Arist. de ultimis cognoscendi principiis docuerit, Berol. 1864. Wilh. Schuppe, die Aristotelischen Kategorien, im Progr. des Gleiwitzer Gymn. zur Stiftungsfeier am 29. April 1866, Gleiwitz 1866. A. Wentzke, die Kategorien des Urtheils im Anschl. an Arist. erl. und begründet, G.-Pr., Culm 1868. Friedr. Zelle, der Unt. i. d. Auff. d. Log. b. Ar. u. b. Kant, Berl. 1870. Friedr. Ferd. Kampe, die Erkenntnisstheorie des Arist., Leipzig 1870.

Ueber den Aristotelischen Begriff der Philosophie ist bereits oben (S. 3f.) gehandelt worden. Eine Eintheilung, die noch der Platonischen nahe steht, finden wir in der Topik (I, 14, p. 105 b, 19): die philosophischen Probleme und Theoreme sind theils *ἠθικαί*, theils *φυσικαί*, theils *λογικαί*, wo unter den *λογικαί* solche zu verstehen sind, die auf Allgemeines gehen, so dass nicht der specifisch physikalische oder specifisch ethische Charakter in Betracht kommt, also Sätze, die der Metaphysik (oder Ontologie) angehören. Aristoteles giebt jedoch diese Eintheilung dort nur als eine vorläufige Skizze (*ὡς τύπῳ περιλαβεῖν*). Wo Aristoteles seine eigene Ansicht genauer darlegt, theilt er die Philosophie (im Sinne der wissenschaftlichen Erkenntniss überhaupt) in der oben angegebenen Weise ein. Metaph. VI, 1: *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική*. Metaph. XI, 7: *δῆλον τοίνυν, ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐστί· φυσική, μαθηματική, θεολογική* (die letztere identisch mit der *πρώτη φιλοσοφία*, welche in der Gotteslehre gipfelt). Aristoteles stellt die verschiedenen Doctrinen in ein bestimmtes Rangverhältniss, indem er die theoretischen Wissenschaften für die vorzüglichsten erklärt, und unter denselben wiederum die *θεολογική*, da sie auf das höchste Object gehe, für die höchste, nach dem Grundsatz, dass der Werth einer jeden Wissenschaft sich nach dem Werthe des ihr eigenthümlichen Objectes richte: *βελτίων δὲ καὶ χείρων ἑκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν* (Metaph. XI, 7). Die praktische Philosophie theilen Aristoteliker ein in die Ethik (im engeren Sinne), die Oekonomik und die Politik (Eth. Eudem. I, 8: *πολιτική, οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις*), und ebenso wird Eth. Nic. VI, 9 neben die *φρόνησις* (als die sittliche Einsicht, auf der das sittliche Verhalten des Einzelnen beruhe) die *οἰκονομία* und *πολιτεία* gestellt. Aristoteles bezeichnet aber, wo er sich genauer erklärt, die Oekonomik nebst der Rhetorik und Feldherrnkunst als eine der Hülfswissenschaften der Politik. Unter der Politik im weiteren Sinne versteht Aristoteles das Ganze der ethischen Wissenschaften, worin Ethik und Staatslehre (Politik im engeren Sinne) befasst sind (Eth. N. I, 1; X, 10, Rhet. I, 2). Die poiotische Philosophie ist nach ihrem allgemeinen Begriff die Technologie überhaupt, also die Lehre von **155** dem Gestalten oder Bilden irgend eines Stoffes; indem aber von philosophischer Bedeutung insbesondere die Lehre von den „nachahmenden" Künsten ist, kommt sie mit unserer „Aesthetik" in sofern überein, als diese nicht bloss von dem Begriff des Schönen und von dem Schönen in der natürlichen Wirklichkeit, sondern auch von der künstlerischen Darstellung handelt; wirklich ausgeführt hat Aristoteles davon nur die Theorie der Dichtung (Poëtik). Da die Logik in unserm Sinne oder die Aristotelische Analytik in dieser Eintheilung keine Stelle hat, so kann Aristoteles sie wohl nur als Propädeutik betrachtet haben, und hiermit trifft seine oben angeführte Erklärung (Metaph. IV, 3) über die Nothwendigkeit, sie vor

dem Studium der Metaphysik bereits zu kennen, zusammen, die zwar die Logik zunächst nur zur Metaphysik in eine propädeutische Beziehung setzt (so dass hiernach die Annahme möglich bliebe, Aristoteles rechne sie zur *πρώτη φιλοσοφία* als formale Einleitung), aber doch wohl auch ein gleiches propädeutisches Verhältniss derselben zu der Ethik und Physik voraussetzt, sofern aus der oben angeführten Voransverweisung Analyt. post. II, 12 folgt, dass die Anal. wenigstens auch vor der Physik verfasst worden sei, und die im Organon gelehrte Methode, mit welcher der Philosophie Studirende vor ihrer Anwendung vertraut sein soll, nicht nur die Methode der Metaphysik, sondern jeder philosophischen Doctrin, also auch der Ethik und Physik ist. (Freilich ist dieselbe auch die Methode der Logik selbst; über den hieraus sich ergebenden Cirkel und dessen Lösung vgl. u. a. mein System der Logik, § 4.)

Die Aristotelische Analytik (nebst den zugehörigen Abhandlungen) ist eine zergliedernde (das Denken gleichsam in Inhalt und Form zerlegende und die letztere eigens betrachtende) Darstellung der Formen des Schliessens und überhaupt des (auf Erkenntniss der Wirklichkeit abzielenden) Denkens. Die Wahrheit eines Gedankens ist die Uebereinstimmung desselben mit der Wirklichkeit. Categ. c. 12: *τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται*, was näher Metaph. IV, 7 auf die einzelnen hierbei möglichen Fälle so bezogen wird: das Seiende für nichtseiend erklären oder das Nichtseiende für seiend, ist das Falsche; das Seiende aber für seiend und das Nichtseiende für nichtseiend erklären, ist das Wahre. Wie den Inhalt des Denkens, so setzt Aristoteles auch die Denkformen in Beziehung zur objectiven Realität. Durch die einzelnen, aus dem Satzzusammenhang herausgehobenen Worte oder Ausdrücke (*τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα*, de cat. c. 4), deren Arten die „Arten der Aussagen über das Seiende" oder die Kategorien (*γένη τῶν κατηγοριῶν, κατηγορίαι τοῦ ὄντος* oder *τῶν ὄντων*) sind, wird bezeichnet: entweder 1) *οὐσία* oder *τί ἐστι*, wozu Aristoteles als Beispiele anführt: Mensch, Pferd, oder 2) *ποσόν*, z. B. zwei, drei Ellen lang, 3) *ποιόν*, z. B. weiss, grammatisch, 4) *πρός τι*, z. B. doppelt, halb, grösser, 5) *ποῦ*, z. B. im Lyceum, auf dem Markte, 6) *ποτέ*, z. B. gestern, im vorigen Jahre, 7) *κεῖσθαι*, z. B. liegt, sitzt, 8) *ἔχειν*, z. B. ist beschuht, bewaffnet, 9) *ποιεῖν*, z. B. schneidet, brennt, 10) *πάσχειν*, z. B. wird geschnitten, gebrannt. Die Beziehung der Formen der Rede auf die Formen des Seins statuirt Aristoteles ausdrücklich Metaph. V, 7: *ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει*. Durch die Existenzformen sind die Vorstellungsformen und deren Ausdruck in der Rede, die Wortarten oder Redetheile bedingt, und so entspricht insbesondere (nach Trendelenburg's Annahme) die Kategorie der Substanz dem Substantiv (*ὄνομα*), die übrigen zusammengenommen dem *ῥῆμα* in dem weiteren Sinne (Prädicat), worin Aristoteles mitunter diesen Ausdruck gebraucht, und näher die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation dem Numerale und Adjectiv und gewissen Adverbien, die des Ortes und der Zeit dem Adverb (oder Adverbiale) des Ortes und der Zeit, die des Liegens dem Verbum intransitivum, die des Habens dem Perf. pass., die des Thuns dem Verb. act., die des Leidens dem Verb. pass. Indess besteht mehr an sich diese Correspondenz, als dass Aristoteles sie ausdrücklich aufgezeigt hätte; die Lehre von den Wortarten steht bei Aristoteles noch in den ersten Anfängen und ist erst von Späteren ausgebildet worden; auch an sich ist die Correspondenz nicht durchgängig eine genaue; Aristoteles hat die 156 Satztheile von den Wortarten noch nicht streng unterschieden. In den sämmtlichen Schriften, die Aristoteles nach der de categ. (falls diese echt ist) und nach der Topik verfasst hat, stellt er statt der Zehnzahl von Kategorien eine Achtzahl auf, indem er das *κεῖσθαι* und *ἔχειν* ausfallen lässt, wahrscheinlich weil

er fand, dass beide sich unter andere Kategorien subsumiren lassen. So Anal. post. I, 22, p. 83 a 21 und b 15 (an welcher letzteren Stelle die Absicht einer vollständigen Aufzählung keinem Zweifel unterliegen kann), Phys. V, 1 (wo gleichfalls die Vollständigkeit eine nothwendige Voraussetzung ist), Metaph. V, 7. Prantl giebt in seiner Gesch. der Logik (I, S. 207) eine schematische Zusammenstellung der Aristotelischen Stellen, worin Kategorien angeführt werden. Er findet (S. 209) das Wesentliche der Kategorienlehre nicht in der Aufstellung einer geschlossenen Zahl von Formen, sondern in der Einsicht, dass die Substanz (*οὐσία*) zeitlich-räumlich bestimmt (*ποῦ*, *ποτέ*) mit einer eigenschaftlichen Determination (*ποιόν*) in der Welt des Zählbaren und Messbaren (*ποσόν*) auftritt und sich innerhalb des vielen Seienden nach ihrer Bestimmtheit wirksam zeigt (*ποιεῖν*, *πάσχειν*, *πρός τι*). Analyt. post. I, 22 werden der *οὐσία* die sämmtlichen übrigen Kategorien gemeinschaftlich als *συμβεβηκότα* entgegengestellt. Metaph. XIV, 2, p. 1089 b, 23 werden drei Classen unterschieden: *τὰ μὲν γὰρ οὐσίαι, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ πρός τι*. Als Kategorie bezeichnet *οὐσία* das Selbständige, Substantielle. In einem andern Sinne aber bedeutet es das Wesentliche, Essentielle; auf dieses Letztere geht der **Begriff** (*λόγος*). Der Begriff drückt das Wesen aus (*λόγος τῆς οὐσίας*, cat. 1; *ὁ λόγος τὴν οὐσίαν ὁρίζει*, de part. anim. IV, 5), das Wesen entspricht dem Begriff (*ἡ κατὰ λόγον οὐσία*). Was in den Dingen noch ausser der *οὐσία* vorhanden ist oder gleichsam zu der *οὐσία* hinzukommt, ist das *συμβεβηκός*, dieses ist aber theils etwas mit dem Wesentlichen nothwendig Verbundenes, so dass wir es aus jenem apodeiktisch abzuleiten vermögen, theils etwas Unableitbares; das erstere ist etwas dem betreffenden Object als solchem oder dessen Begriff nach Zukommendes (*συμβεβηκὸς καθ᾽ αὑτό*, wie z. B. einem Dreieck die zwei rechten Winkeln gleiche Winkelsumme), das andere etwas Zufälliges (*συμβεβηκὸς* im gewöhnlichen Sinne). Die Begriffsbestimmung (*ὁρισμός*) ist eine Erkenntniss des Wesens (Anal. post. II, 3). Durch die Verbindung (*συμπλοκή*) der gemäss den angegebenen Kategorien bestimmten Vorstellungen entsteht das **Urtheil**; die Aeusserung desselben ist der **Aussagesatz** (*ἀπόφανσις*), welcher theils Bejahung (*κατάφασις*), theils Verneinung (*ἀπόφασις*) ist; jede Aussage ist nothwendig entweder wahr oder falsch, wogegen die unverbundenen Elemente derselben dies nicht sind (de cat. c. 4). Hieran knüpft sich der **Satz des Widerspruchs** und des **ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren** in der logischen Form, de cat. c. 10: von zwei Aussagen, deren eine das Nämliche bejaht, was die andere verneint, ist stets die eine falsch, die andere wahr; Metaph. IV, 7: zwischen den beiden Gliedern eines Widerspruchs liegt nichts in der Mitte, sondern es ist nothwendig, ein Jedes von einem Jeden entweder zu bejahen oder zu verneinen. Die metaphysische oder ontologische (auf das **Sein** selbst bezogene) Form des Satzes vom Widerspruch, durch welche die Gültigkeit der logischen Form desselben bedingt ist, lautet (Metaph. IV, 3): *τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό*. Es ist nach Aristoteles von diesem Satze kein Beweis möglich, sondern nur eine subjective Ueberführung, dass kein Denkender ihn zu verleugnen vermöge. Als Princip des indirecten Beweises bezeichnet Aristoteles (Anal. post. I, 11) ausdrücklich *τὸ ἅπαν φάναι ἢ ἀποφάναι*. Aristoteles definirt (Top. I, 1; vgl. Anal. pri. I, 1) den **Schluss**: *ἐστὶ δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων*. Er nimmt (Anal. pri. I, 4—6, cf. 32; vgl. darüber in meinem System der Logik die Ausführungen zu § 103) drei **Schlussfiguren** (*σχήματα*) an, welche darauf beruhen, dass der Mittelbegriff (*ὅρος μέσος*) in den Prämissen (*προτάσεις*) entweder das einemal Subject, das anderemal Prädicat ist (I. Figur), oder beidemale Prädicat (II. Figur), oder beidemale Subject (III. Figur). Der formell

richtige Schluss ist entweder ein apodiktischer oder ein dialektischer, je nach
157 dem Maasse der Gewissheit der Prämissen. Top. I, 1: ἀπόδειξις findet dann statt, wenn aus wahren und obersten Sätzen geschlossen wird oder doch aus solchen, die auf Grund von wahren und obersten Sätzen als wahr erkannt worden sind; der dialektische Syllogismus aber ist derjenige, welcher zum Zweck der Prüfung von Thesen ἐξ ἐνδόξων schliesst: ἔνδοξα nämlich sind Sätze, die entweder der Menge oder den Gebildeten oder wenigstens Einzelnen, deren Ansicht besonders beachtenswerth ist, als wahr erscheinen. Daneben steht noch der eristische Syllogismus, der aus bloss vermeintlich oder vorgeblich Wahrscheinlichem schliesst. Mit dem dialektischen Schluss (dem ἐπιχείρημα) kommt der rhetorische (das ἐνθύμημα) in sofern überein, als er nicht den streng wissenschaftlichen oder apodeiktischen Charakter trägt; er überzeugt nur subjectiv, indem er ausgeht ἐξ εἰκότων ἢ σημείων. Aber das dialektische Schliessen dient der Prüfung von Thesen, das rhetorische dagegen der Ueberredung; im Bereich der Begründung nimmt die Rhetorik die analoge Stelle ein, wie im Bereich der Prüfung die Dialektik, indem beide auf solches gehen, was κοινὰ τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης, und nur auf Wahrscheinlichem beruhen, weshalb die Rhetorik das entsprechende Gegenstück zur Dialektik ausmacht (Rhetor. I, 1: ἡ ῥητορική ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ, cf. Cic. Orat. c. 32: quasi ex altera parte respondens dialecticae). Die Dialektik lehrt das ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον, die Rhetorik das ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν. Mit dem dialektischen Verfahren ist das „logische" verwandt, d. h. die Erörterung aus blossen allgemeinen (und zuhöchst aus metaphysischen, der πρώτη φιλοσοφία angehörenden) Begriffen, im Unterschied von einem Verfahren, welches das Eigenthümliche (οἰκεῖον) des jedesmaligen Forschungsgebietes in Betracht zieht, also auf dem Gebiete der Physik dem φυσικῶς ζητεῖν (de gen. et corr. 316 a 10 u. ö.), auf dem Gebiete der Analytik dem ἀναλυτικῶς ζητεῖν etc. (s. Thurot, Etudes sur Arist., Paris 1860, S. 118 ff.). Der Mittelbegriff in dem für die Erkenntniss wichtigsten Syllogismus entspricht dem Realgrunde (Analyt. post. II, 2: τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, vgl. m. Syst. d. Log. § 101). Die Induction (ἐπαγωγή, ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός) schliesst, dass einem Begriff von mittlerem Umfange ein höherer Begriff als Prädicat zukomme, daraus, dass eben dieser höhere Begriff (mehreren oder) allen, die dem mittleren untergeordnet sind, zukommt (Anal. pri. II, 23). Top. I, 10: ἐπαγωγὴ . . ἀπὸ τῶν καθέκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος. Der Ausdruck ἐπαγωγή geht auf die Aneinanderreihung der einzelnen Fälle, die der reihenförmigen Aufstellung von Truppen gleicht. Als streng wissenschaftlich lässt Aristoteles nur die vollständige Induction gelten; die unvollständige aber (deren Verbindung mit einem angereihten Syllogismus den Analogieschluss, παράδειγμα, ausmacht) dient hauptsächlich dem Redner. An sich ist der eigentliche Syllogismus, der vermöge des Mittelbegriffs für den untersten den höchsten als Prädicat erschliesst (ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός) strenger, der Natur nach früher und beweiskräftiger (φύσει πρότερος καὶ γνωριμώτερος, Anal. pri. II, 23; βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον, Top. I, 12); der inductive Schluss aber ist für uns deutlicher (ἡμῖν ἐναργέστερος, Anal. pri. II, 23; πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, Top. I, 12). Es sind überhaupt (Anal. post. I, 2) πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. An den Grenzen liegt einerseits das Einzelne, andrerseits das Allgemeinste. An sich ist es besser, aus dem der Natur nach Früheren das Bedingte zu erkennen, denn das ist wissenschaftlicher; für diejenigen aber, die nicht hieraus zu erkennen vermögen, muss das umgekehrte Verfahren eintreten (Top. VI, 4). Das Allgemeinste kann nicht durch den Be-

weis erkannt werden, da jeder (directe) Beweis etwas, das allgemeiner, als das zu Beweisende sei, als Beweisgrund voraussetzt, und muss doch eben so deutlich und sicher und noch deutlicher und sicherer sein, als das Uebrige, welches auf Grund desselben bewiesen werden soll; also muss das Allgemeinste eine unmittelbare Gewissheit haben (Anal. post. I, 2, womit freilich die Erkennbarkeit des Allgemeinen durch Induction zu streiten scheint, vgl. m. Syst. d. Log., 3. Aufl., S. 396). Das schlechthin Erste müssen unbeweisbare Begriffsbestimmungen sein (*τὰ πρῶτα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι*, Anal. post II, 3). Auf diese *ἀρχαί* geht der *νοῦς*, auf das mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit daraus Abgeleitete die *ἐπιστήμη*, auf dasjenige, was sich auch anders verhalten kann, die *δόξα*, die ihrer Natur nach ein *ἀβέβαιον* ist (Anal. post. I, 33; II, 19).

§ 48. In der „ersten Philosophie" oder der später sogenannten Metaphysik betrachtet Aristoteles die nicht auf bestimmte Gebiete allein bezüglichen, sondern allem Existirenden gemeinsamen Principien. Er stellt deren vier zusammen: Form oder Wesen, Stoff oder Substrat, bewegende oder wirkende Ursache und Zweck. Das erste dieser Principien, die Form oder das Wesen, setzt Aristoteles an die Stelle der Platonischen Idee. Er bekämpft die Platonische (oder doch von ihm für Platonisch gehaltene) Anschauung, dass die Idee getrennt von den betreffenden Einzelwesen, die ihr nachgebildet seien, an und für sich existire, nimmt aber auch seinerseits ein reales Correlat des subjectiven Begriffs an und findet 158 dasselbe in dem Wesen, welches den betreffenden Objecten innewohne. Die Idee als das (objective) Eine neben dem Vielen existirt nicht; wohl aber muss eine (objective) Einheit in dem Vielen angenommen werden. Das Einzelwesen ist Substanz (*οὐσία*) im ersten und eigentlichen Sinne dieses Wortes; nur in secundärem Sinne kann auch die Gattung Substanz genannt werden. Obschon aber das Allgemeine nicht an und für sich, sondern nur im Einzelnen Existenz hat, ist es doch dem Werthe und Range nach das Erste, das seiner Natur nach Erkennbarste und der eigentliche Gegenstand des Wissens. Doch gilt dies nicht von jedem Gemeinsamen, sondern nur von demjenigen, welches das Wesentliche der Einzelobjecte in sich fasst; dieses ist die Einheit der generellen und specifischen Wesenselemente, die Form oder das Wesen (die Wesenheit). Der Stoff, welchem die Form anhaftet, ist nicht ein Nichtseiendes schlechthin, sondern die Möglichkeit oder Anlage (*δύναμις*, potentia); die Form dagegen ist die Vollendung, die Ausbildung oder Erfüllung (*ἐντελέχεια* oder *ἐνέργεια*, actus) eben dieser Anlage; im relativen Sinne ist jedoch der Stoff ein Nichtseiendes, nämlich das Nochnichtsein des vollendeten Gebildes (der Einheit von Stoff und Form). Der Entelechie entgegengesetzt ist das Beraubtsein, der Mangel, die Entbehrung oder das Nichthaben (*στέρησις*). Nie-

mals existirt ein Stoff ohne alle Form; die Vorstellung eines blossen Stoffes ist nur eine Abstraction. Wohl aber existirt ein stoffloses Formprincip; dieses ist die trennbare oder selbständig existirende Form (χωριστόν), im Unterschied von der untrennbaren, die stets einem Stoffe anhaftet. Die Form ist bei organischen Gebilden zugleich auch der Zweck und die bewegende Ursache. Der Stoff ist das Leidende, Bestimmtwerdende; er ist die letzte Quelle der Unvollkommenheit in den Dingen, zugleich aber auch das individualisirende Princip; die Form dagegen begründet nicht (wie Plato will) die Einheit, sondern die gleichartige Vielheit. Die Bewegung oder Veränderung (κίνησις) ist der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Alle Bewegung muss von einer actuellen bewegenden Ursache ausgehen. Nun giebt es ein stets Bewegtes, ferner ein zugleich Bewegendes und Bewegtes, also auch ein stets Bewegendes, das selbst unbewegt ist; dieses ist die Gottheit, die stofflose ewige Form, die reine, mit keiner Potentialität behaftete Actualität, die sich selbst denkende Vernunft oder der absolute Geist, der als das schlechthin Vollkommene von Allem geliebt wird und dem Alles sich zu verähnlichen strebt.

159 Scholia graeca in Arist. Metaphysica ed. Chr. A. Brandis, Berolini 1837. Alexandri Aphrodisiensis commentarius in libros Metaphys. Arist., rec. Herm. Bonitz, Berolini 1847.

Ueber das Verhältniss der Aristotelischen Grundlehren zu den Platonischen handeln: Chr. Herm. Weisse, de Platonis et Aristotelis in constituendis summis philos. principiis differentia, Lips. 1828. M. Carrière, de Aristotele Platonis amico ejusque doctrinae justo censore, Gott. 1837. Th. Waitz, Plato und Aristoteles, in: Verhandlungen der 6. Versammlung deutscher Philologen in Cassel, 1843. F. Michelis, de Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario, Braunsberg 1864. Vgl. Ed. Zeller, Plat. Studien, Tüb. 1837, S. 197—300: die Darstellung der Plat. Philosophie bei Aristoteles. Ueberweg, Platon. Untersuchungen, Wien 1861, S. 177 bis 180. W. Rosenkrantz, die Plat. Ideenlehre und ihre Bekämpfung durch Aristoteles, Mainz 1869 (aus Ros., Wissenschaft des Wissens, Mainz 1868—69, besonders abgedruckt).

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Arist. handelt Franz Brentano, Freiburg im Br., 1862.

Von dem Arist. Begriff des Einen handelt G. v. Hertling, diss. Brl., Freiburg 1864.

Osc. Weissenfels, de casu et substantia Arist., diss. inaug., Berl. 1856. G. Heyne, de Arist. casu et contingente, diss. inaug., Halis 1866. K. G. Michaelis, zur Erklärung von Arist. Metaph. Z, 9, Gymn.-Pr., Neu-Strelitz 1866.

Ueber das Form- oder Wesensprincip handeln: F. A. Trendelenburg, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, in: Rhein. Mus. f. Ph., II, 1828, S. 457 ff. (vgl. dessen Ausg. der Schrift de anima, S. 192 ff., 471 ff.; Gesch. der Kategorienlehre, S. 34 ff.); ferner Biese, Heyder, Kühn, Rassow, Waitz und Schwegler in den oben angef. Schriften (die Stellen weist Schwegler zur Metaph., Bd. IV, S. 369 f. nach). C. Th. Anton, de discrimine inter Aristotelicum τί ἐστι et τί ἦν εἶναι, Progr., Görlitz 1847. A. de Roaldes, les penseurs du jour et Aristote, traité des êtres substantiels, Meaux 1868.

Ueber den Aristotelischen Terminus ὅ ποτε ὄν (der auf das Substrat, ὑποκείμενον, geht, z. B. ὅ ποτε ὂν φερόμενόν ἐστι was irgend seiend, etwa ein Stein, ein Holzstück, ein Punkt etc. seiend, es ein sich Fortbewegendes ist) handelt Ad. Torstrik in: Rhein. Mus. N. F., XII, 1857, S. 161—173.

Ueber die Bedeutung der ὕλη bei Arist. handelt G. Engel in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., VII, 1850, S. 391—418.

Ueber die **Entelechie** handelt J. P. F. Ancillon, Recherches critiques et philosophiques sur l'entéléchie d'Aristote, in: Abh. der Berliner Akad. der Wiss., philosoph. Cl., 1804—11.

Ueber die **Nothwendigkeit** handeln Ferd. Küttner, diss., Berlin 1853, und Eug. Pappenheim, diss. Halensis, Berol. 1856.

Ueber die **Zwecklehre** handeln: M. Carrière, teleologiae Arist. lineamenta, diss. inaug., Berlin 1838. Gustav Schneider, quae sit causae finalis apud Arist. vis atque natura, diss. inaug., Berol. 1865, und ausführlicher: de causa finali Aristotelea, Berol. 1865. Vgl. Trendelenburg, log. Untersuch., 2. Aufl., Leipzig 1862, II, S. 65 f.

Ueber die **Gotteslehre** des Aristoteles handeln: Vater, vindiciae theologiae Arist., Hal. 1795. Simon, de deo Arist., Paris 1839. Krische, Forschungen I, S. 258—311. C. Zell, de Arist. patriarum religionum aestimatore, Heidelb. 1847; Arist. in seinem Verhältniss zur griech. Staatsreligion, in: Ferienschriften, N. F., Bd. I, Heidelb. 1857, S. 291—392; das Verhältniss der Arist. Philos. zur Religion, Mainz 1863. E. Reinhold, Arist. theologia contra falsam Hegelianam interpretationem defenditur, Jen. 1848. O. H. Weichelt, theologumena Aristotelia, diss. inaug., Berol. 1852. F. v. Reinöhl, Darstellung des Arist. Gottesbegriffs und Vergleichung desselben mit dem Platonischen, Jena 1854. A. L. Kym, die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum, Zürich 1862. J. P. Romang, die Gottesl. des Ar. u. d. Chr., in: Protest. Kirchenzeitung, 1862, No. 42. F. G. Starke, Aristotelis de unitate Dei sententia, G.-Pr., Neu-Ruppin 1864. L. F. Goetz, der Arist. Gottesbegriff, in: Festgabe, den alten Crucianern zur Einweihung des neuen Schulgeb. gewidmet etc., Dresden 1866, S. 37—67. Noch andere ältere und neuere Schriften citirt Schwegler zur Metaph., Bd. IV, S. 257. (Ueber die dem Neuplatonismus entstammte **pseudo-Aristotelische** Schrift: **Theologia**, die, im neunten Jahrhundert n. Chr. in's Arabische übersetzt, in lateinischer Uebertragung den Scholastikern bekannt war, zuerst in Rom 1519 gedruckt wurde, und sich u. a. auch in Du Val's Ausgabe des Arist. 1629, II, S. 1035 ff. und 1639, IV, S. 603 ff. abgedruckt findet, handelt Haneberg in den Sitzungs-Ber. der Münch. Akad. d. W. 1862, I, S. 1—12; derselbe handelt ebend. 1862, I, S. 361—388 über das in frühen latein. Ausg. des Arist, Venet. 1496 und 1550—52, als ein Arist. Werk mit abgedruckte, aus neuplatonischen Schriften, insbesondere der Institutio theologica des Proclus oder eines seiner Schüler geflossene Buch **de causis**. Vgl. Grundr. II, 3. Aufl., S. 175.) 160

In einer Uebersicht über die Stufen der menschlichen Erkenntniss findet Aristoteles (Metaph. I, c. 1 u. 2), dass mit Recht der Erfahrene (*ἔμπειρος*) für weiser gelte, als der, welcher auf einzelne Wahrnehmungen und Erinnerungen beschränkt sei, der mit der Theorie Vertraute (*ὁ τεχνίτης*) wiederum für weiser, als der bloss durch Erfahrung Gebildete, der Leiter eines technischen Unternehmens für weiser, als der durch blosse Handarbeit daran Betheiligte, dann endlich der, welcher der Wissenschaft lebt (die auf das *ὄν* geht, wie die *τέχνη* auf die *γένεσις*, Anal. post. II, 19), für weiser, als der, welcher nur zum Behuf der Anwendung Einsicht sucht; unter den wissenschaftlichen Erkenntnissen aber ist diejenige die höchste, welche auf die obersten Gründe und Ursachen gerichtet ist; diese höchste Erkenntniss ist die „**erste Philosophie**" oder die *σοφία* schlechthin (s. o. § 1, S. 3 f.).

Die **vier formalen Principien** stellt Aristoteles Metaph. 1, 3 (vgl. V, 2; VIII, 4; Phys. II, 3) zusammen: *τὰ αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, . . . ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν, τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν.* Von den ältesten griechischen Philosophen ist, wie Aristoteles in einem umfassenden Ueberblick (Metaph. I. 3 ff.) nachzuweisen sucht, nur nach dem materiellen Princip geforscht worden; von Empedokles und Anaxagoras auch nach der Ursache der Bewegung; das Princip des Wesens oder der Form ist von keinem der früheren

Philosophen klar angegeben worden, am nächsten jedoch sind demselben diejenigen gekommen, welche die Ideenlehre aufgestellt haben; das Princip des Zweckes endlich ist nur beziehungsweise, nicht an und für sich von den Früheren aufgestellt worden.

Gegen die Platonische Ideenlehre erhebt Aristoteles (Metaph. I, 9; XIII. u. XIV.) zahlreiche Einwürfe, welche theils die Beweiskraft der Argumente für dieselbe, theils die Haltbarkeit der Ansicht selbst betreffen. Der Beweis, der auf die Thatsache gegründet wird, dass es eine wissenschaftliche Erkenntniss giebt, ist nicht stringent; denn es folgt daraus wohl die Realität des Allgemeinen, aber nicht die gesonderte Existenz desselben; folgte diese aber, so würde aus den gleichen Gründen auch manches Andere folgen, was die Platoniker nicht annehmen und nicht annehmen können, insbesondere die Existenz von Ideen von Kunstwerken, ferner auch von Nichtsubstantiellem, von Attributivem und Relativem; denn auch von solchem ist jedesmal der Begriff ein einheitlicher (*τὸ νόημα ἕν*). Werden aber Ideen aufgestellt, so ist diese Annahme theils unfruchtbar, theils führt sie auf Unmögliches. Die Ideenlehre ist unfruchtbar; denn die Ideen sind nur eine zwecklose Verdoppelung der sinnlichen Dinge (gleichsam *αἰσθητὰ ἀΐδια*), und sie dienen den Einzelwesen zu nichts, denn sie sind ihnen ja durchaus nicht Ursachen irgend einer Bewegung oder Veränderung; auch zum Dasein helfen sie den Dingen nicht und uns nicht zum Wissen, da sie nicht den Objecten inne-
161 wohnen. Auf Unmögliches aber führt die Annahme der Existenz von Ideen, die doch das Wesen der betreffenden Objecte bezeichnen sollen; denn es geht nicht an, dass das Wesen und dasjenige, dessen Wesen es ist, von einander getrennt existiren (*δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία*); ferner ist die Nachbildung der Ideen in den Einzelwesen, welche Plato annimmt, nicht denkbar, und der Ausdruck enthält nur eine poetische Metapher; dazu kommt endlich, dass die Idee, da sie als Substanz vorgestellt wird, mit den Einzelwesen, die an ihr Theil haben, zugleich wiederum einem gemeinsamen Urbilde nachgebildet sein müsste, z. B. die einzelnen Menschen und die Idee des Menschen (der *αὐτοάνθρωπος*) einem dritten Menschen (*τρίτος ἄνθρωπος*. Metaph. I, 9; VII, 13; vgl. de soph. el. c. 22). Das Resultat der Aristotelischen Kritik der Platonischen Ideenlehre ist jedoch nicht ein bloss negatives; Aristoteles ist nicht etwa (wie früher vielfach angenommen wurde) der Urheber des im Mittelalter sogenannten Nominalismus, der den Begriff für ein bloss subjectives Gebilde, das Allgemeine für eine bloss subjective Gemeinsamkeit im Vorstellen und in der sprachlichen Bezeichnung erklärt; Aristoteles erkennt an, dass der subjective Begriff auf eine objective Realität gehe, und ist in diesem Sinne Realist; aber er setzt an die Stelle der transscendenten Existenz, die nach seiner Auffassung Plato der Idee zuschrieb, die Immanenz des Wesens in den einzelnen Objecten. Demgemäss sagt Aristoteles Metaph. XIII, 9, 1086 b 2—7: zur Entstehung der Ideenlehre gab Sokrates den Anlass durch seine Bemühung um Begriffsbestimmungen; aber er sonderte nicht das Allgemeine von den Einzelwesen, und that Recht hieran; denn ohne das Allgemeine giebt es kein Wissen, das Sondern aber ist die Ursache der an der Ideenlehre haftenden Unangemessenheiten. Anal. post. I, 11: *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται· εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη*. De anima III, 4: *ἐν τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν*. Ib. III, 8: *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν*. Negativer ist die Kritik, welche Aristoteles gegen die Reduction der Ideen auf (Ideal-) Zahlen und gegen die Ableitung der Ideen aus gewissen *στοιχεῖα* (Metaph. XIV, 1) übt; er findet hierin eine Menge von Willkürlichkeiten und Verkehrtheiten; indem qualitative Unterschiede aus quantitativen construirt

und dabei solches, was nur *πάθος* eines andern sein könne, als Princip oder Element eben dieses andern betrachtet werde, so werde Quantitatives mit Qualitativem und Accidentielles mit Substantiellem auf eine zu zahlreichen Widersprüchen führende Weise verwechselt.

Die Ansicht des Aristoteles, dass nur das Einzelne substantiell (als *οὐσία*) existire, das Allgemeine aber ihm immanent (*ἐνυπάρχον*) sei, könnte im Verein mit der Lehre, dass das (begriffliche) Wissen auf die *οὐσία* gehe, und dass insbesondere die Begriffsbestimmung *οὐσίας γνωρισμός* sei, die Consequenz zu fordern scheinen, dass das Einzelne das eigentliche Object des Wissens sei, während doch Aristoteles lehrt, dass die Wissenschaft nicht auf das Einzelne als solches, sondern vielmehr zuhöchst auf das Allgemeine und Principielle gehe. Dieser anscheinende Widerspruch löst sich durch die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Bedeutungen von *οὐσία*: Einzelsubstanz und Essentielles. Von Aristoteles wird (Metaph. I, 3 u. ö.) das Wesen im Sinne des Essentiellen *ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*, d. h. das dem Begriff entsprechende, durch den Begriff zu erkennende Wesen, genannt, die *οὐσία* im Sinne der Einzelsubstanz aber (Metaph. V, 8; XIV, 5 u. ö.) als das, was nicht von einem andern ausgesagt wird, sondern von dem 162 anderes (nämlich das *συμβεβηκός*) ausgesagt wird, oder als das selbständig oder trennbar Existirende (*χωριστόν*) bezeichnet. Categ. 5 werden die Individuen *πρῶται οὐσίαι*, die Species *δεύτεραι οὐσίαι* genannt. Metaph. VIII, 2 unterscheidet Aristoteles *οὐσία αἰσθητή* als 1. *ὕλη*, 2. *μορφή*, 3. *ἡ ἐκ τούτων* (das Individuum selbst als Ganzes). Die Einzelsubstanz (das *τόδε τι*) ist das *σύνολον* aus dem Substrat (*ὑποκείμενον*, *ὕλη*) und dem begrifflichen Wesen oder der Form; ihm haften die blossen Zustände (*πάθη*) und Beziehungen (*πρός τι*) an, die sich nach den neun neben der *οὐσία* (Einzelsubstanz) stehenden Kategorien unterscheiden lassen. Gegenstand der Forschung ist zunächst zwar das Einzelne, zuhöchst aber das Allgemeine als das Essentielle. Das Allgemeine kann freilich nur darum vorzugsweise das Object der Erkenntniss sein, weil es in höherem Sinne, als das Einzelne, Wirklichkeit hat; aber es hat diese als das Essentielle in allen Einzelsubstanzen. Existirt das Allgemeine nur im Einzelnen, so folgt zwar, dass jenes nicht ohne dieses erkannt werden kann, und es stimmt hiermit die Bedeutung zusammen, welche Aristoteles in seiner Erkenntnisslehre und in seiner wirklichen Forschung auf allen Wissensgebieten der Empirie und der Induction einräumt; aber es folgt nicht, dass das Einzelne nach der Seite seiner Individualität das Wissensobject sein müsse, sondern es kann dies recht wohl bloss hinsichtlich des ihm innewohnenden Allgemeinen sein. Das Wissen geht auf das begriffliche Wesen (*κατὰ τὸν λόγον οὐσία* oder *τί ἦν εἶναι*) der Einzelsubstanzen (*τῶν οὐσιῶν*, Metaph. VII, 4, 1030 b, 5). Bei dem Höchsten, Göttlichen, das von Materie frei ist, fällt jedoch nach Aristotelischer Annahme dieser Unterschied weg.

Der Terminus *τὸ τί ἦν εἶναι* ist die zusammenfassende Formel für Einzelausdrücke folgender Art: *τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι*, so dass das *τί ἦν* als im Dativ stehend zu denken ist. Die Verbindung mit *εἶναι* bezeichnet das durch die abstracte Begriffsform Gedachte (die Wesenheit), z. B. *τὸ ἀγαθόν* das Gute, *τὸ ἀγαθῷ εἶναι* das Gutsein, die Güte. (Ebenso in der Formel: *ἐστὶ μὲν ταὐτό, τὸ δὲ εἶναι οὐ ταὐτό*, z. B. Eth. Nic. V, 3 fin, d. h. das Object ist das nämliche, aber das begriffliche Wesen ist nicht das nämliche, de anima III, 7: *καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικὸν οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο*). Der Dativ ist wohl der possessivus. Auf die Frage *τί ἐστι* kann geantwortet werden durch: *ἀγαθόν, ἕν, ἄνθρωπος*, überhaupt durch ein Concretum (obschon *τί ἐστι* bei Aristoteles von so umfassender Bedeutung ist, dass daneben auch das Abstractum zur Antwort dienen kann); dann bezeichnet *τί ἐστι* auch jene

Antwort selbst, tritt also für *ἀγαθόν, ἕν, ἄνθρωπος* als allgemeiner Ausdruck ein. Nun könnte zur Vertretung der Verbindungen der einzelnen Dative mit *εἶναι* als allgemeiner Ausdruck etwa *τὸ τί ἐστι εἶναι* erwartet werden; da aber die Frage als schon erfolgt zu denken ist, so hat Aristoteles das Imperf. *ἦν* gewählt. (Eine andere Erklärung des Imperf. legt demselben eine objective Bedeutung bei: das ursprüngliche, ewige Sein, das Prius der Einzelexistenz; diese Platonisirende Erklärung passt aber nicht, weil ja das Abstracte, das durch *εἶναι* seinen Ausdruck findet, dem Concreten, woranf das *τί ἐστι* geht, Vorangehende sein müsste, in directem Widerspruch mit der Priorität, die durch *τί ἦν* gerade dem Concreten eingeräumt wäre.) Somit ist *τὸ τί ἦν εἶναι* das durch den abstracten Begriff gedachte substratlose Wesen, wie Aristoteles Metaph. VII, 7, p. 1032b, 14 definirt: *λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.* Dieser Begriff ist die Denkform, welche auf das *τί ἦν εἶναι* geht und dasselbe gleichsam aussagt (Eth. N. II, 6: *τὸν λόγον τὶ ἦν εἶναι λέγοντα*); den Inhalt desselben giebt die Begriffsbestimmung an (*ὁ ὁρισμός*, Top. VII, 5; Metaph. V, 8).

Von den vier Principien: *ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ οὗ ἕνεκα*, gehen nach Phys. II, 7 die drei letzteren oft sachlich in eins zusammen; denn das Wesen und der Zweck sind an sich identisch, da der Zweck eines jeden Objectes zunächst in dessen eigener vollentwickelter Form selbst liegt (der immanente Zweck nämlich, durch dessen Anerkennung sich die Aristotelische Zwecklehre wesentlich von einer späteren, äusserlichen Nützlichkeits-Teleologie unterscheidet), und die Ursache der Bewegung ist mit dem Zweck und Wesen wenigstens der Art nach identisch, da ja, sagt Aristoteles, der Mensch den Menschen zeugt, überhaupt ein vollentwickeltes Gebilde ein anderes der gleichen Art, so dass zwar nicht gerade diejenige Form selbst, welche erst werden soll, aber doch eine ihr
163 gleichartige die causa efficiens ist. In den Organismen ist die *ψυχή* die Einheit jener drei Principien (de anima II, 4, p. 415b, 9: *ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτὴ καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία*). Daneben giebt es ein Wirken von aussen her (Mechanismus), wie z. B. bei dem Bau eines Hauses, wobei die drei neben der *ὕλη* stehenden *αἰτίαι* von einander nicht nur begrifflich, sondern auch sachlich verschieden sind. In Bezug auf das Werdende stehen Stoff und Form einander als *δύναμις* und *ἐντελέχεια* gegenüber. Aristoteles unterscheidet als Arten der *ἐντελέχεια* überhaupt: *ἐντελέχεια ἡ πρώτη*, worunter der Vollendungszustand als solcher zu verstehen ist, und *ἐνέργεια*, die wirkliche Thätigkeit des Vollendeten (vgl. Trendelenburg zu de anima, S. 296 f.; Schwegler zur Metaph. Bd. IV, 221 f.). Die Bewegung (*κίνησις*) ist *ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια* (Phys. III, 1). Besonders bemerkenswerth ist die Relativität, welche Aristoteles bei der Anwendung jener Begriffe auf die Objecte anerkennt: das Nämliche kann in der einen Beziehung Stoff und Potenz, in der andern Form und Actualität sein, z. B. der behauene Stein jenes im Verhältniss zu dem Hause, dieses im Vergleich mit dem unbehauenen Stein, die sinnliche Seite der *ψυχή* jenes im Vergleich mit dem *νοῦς*, dieses im Vergleich mit dem Körper. So hebt sich der anscheinende Dualismus von Stoff und Form wenigstens der Tendenz nach auf in der Reduction auf eine Stufenfolge von Existenzen.

Die schlechthin höchste Stufe nimmt der stofflose Geist ein, welcher Gott ist. Den Beweis für die Nothwendigkeit der Annahme dieses Princips führt Aristoteles aus dem Werden zweckmässig gestalteter Objecte auf Grund seines allgemeinen Satzes, dass jeder Uebergang (*κίνησις*) vom Potentiellen zum Actuellen durch ein Actuelles bewirkt werde. Metaph. IX, 8: *ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος.* De gen. animal. II, 1: *ὅσα φύσει γίγνε-*

ται ἡ τέχνη, ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίγνεται ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος. Wie jedes einzelne gewordene Object eine actuelle bewegende Ursache voranssetzt, so die Welt überhaupt einen schlechthin ersten Beweger, der die an sich träge Materie gestalte. Dieses Princip, das *πρῶτον κινοῦν*, muss (nach Metaph. XII, 6 ff.) ein solches sein, dessen Wesen reine *ἐνέργεια* ist, weil es, wenn etwas bloss Potentielles in ihm wäre, nicht das Ganze unablässig bewegen könnte; es muss ewig sein, reine Form, ohne Materie, weil es sonst mit Potentialität behaftet wäre (*τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ*); als frei von Materie ist es auch ohne Vielheit und ohne Theile, reiner Geist (*νοῦς*), der sich selbst denkt, dessen Denken also *νόησις νοήσεως* ist; er bewegt, ohne zu bilden und zu handeln, indem er selbst unbewegt bleibt, als das Gute und der Zweck, dem alles zustrebt, vermöge der Anziehung, die jedes Geliebte auf das Liebende übt (*κινεῖ οὐ κινούμενον·... κινεῖ ὡς ἐρώμενον*). Nicht zu irgend einer Zeit hat Gott die Welt zweckmässig gestaltet, sondern er bedingt die Zweckmässigkeit derselben auf eine ewige Weise eben dadurch, dass er als das Vollkommenste existirt und alles Andere ihm nachstrebt; die Welt als gegliedertes Ganzes hat stets bestanden und wird niemals untergehen. Als actuelles Princip ist Gott nicht ein letztes Product der Entwicklung, sondern das ewige Prius aller Entwicklung. Das Denken, welches seine Thätigkeit ist, ist das höchste, beste und seligste Leben. Metaph. XII, 7: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον·... καὶ ζωὴ δέ γε ἐνυπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή·... ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ.* Die Welt hat ihr Princip in Gott, welcher Princip ist nicht nur in der Weise, wie die Ordnung im Heere, als immanente Form, sondern auch als an und für sich seiende 164 Substanz, gleich dem Feldherrn im Heere. Aristoteles schliesst seine Theologie (Metaph. XII, 10 fin.) im Gegensatz zu der Speusippischen Sonderung der Wesensclassen mit den Homerischen Worten (Ilias II, 204):

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.

Mit dieser wissenschaftlichen Begründung des Gottesglaubens kam dem Inhalt nach im Wesentlichen überein, unterschied sich aber davon in der Form die populäre Betrachtung, welche im dritten Buche des Dialogs „über Philosophie“ enthalten war, woraus Cicero (de nat. deorum II, 37, 95) einen längeren Satz in lateinischer Uebersetzung erhalten hat, der hier (nach J. Bernays' Uebertragung in seiner Schrift: die Dialoge des Arist., S. 106 f.) zugleich auch als eine Probe des Aristotelischen Stils in den dialogisch-populären (exoterischen) Schriften (auf den Cicero's Lob Acad. pr. II, 119 zu beziehen ist: „flumen orationis aureum fundens Aristoteles“; vgl. Cic. de or. I, 49, top. 1, de invent. II, 2, Brut. 31, ad Att. II, 1, 1, de fin. I, 5, 14); auch Dionys. Halic. de verborum copia 241, S. 187 Reiske; de censura vet. script. 4, S. 430) vollständig angeführt werden mag. „Man denke sich Menschen von jeher unter der Erde wohnen in guten und hellen Behausungen, die mit Bildsäulen und Gemälden geschmückt und mit allem wohl versehen sind, was den gewöhnlich für glücklich Gehaltenen zu Gebote steht; sie sind nie auf die Oberfläche der Erde hinaufgekommen, haben jedoch durch eine dunkle Sage vernommen, dass es eine Gottheit gebe und Götterkraft; wenn diesen Menschen einmal die Erde sich aufthäte, dass sie aus ihren verborgenen Sitzen aufsteigen könnten zu den von uns bewohnten Bezirken und sie nun hinausträten und plötzlich die Erde vor sich sähen und die Meere und den Himmel, die Wolkenmassen wahrnähmen und der Winde Gewalt; wenn sie dann aufblickten zur Sonne, ihre Grösse und Schönheit wahrnähmen und auch ihre Wirkung, dass sie es ist, welche den Tag macht, indem sie ihr Licht über den ganzen Himmel ergiesst; wenn sie dann, nachdem Nacht die Erde beschattete, den ganzen Himmel mit Sternen besetzt und geschmückt sähen, und wenn sie das wechselnde Mondlicht in seinem Wachsen und

Schwinden, aller dieser Himmelskörper Auf- und Niedergang und ihren in alle Ewigkeit unverbrüchlichen und unveränderlichen Lauf betrachteten: wahrlich, dann würden sie glauben, dass wirklich Götter sind und diese gewaltigen Werke von Göttern ausgehen."

§ 49. Die **Natur** ist die Gesammtheit der mit Materie behafteten und in nothwendiger Bewegung oder Veränderung begriffenen Objecte. Die Veränderung (*μεταβολή*) oder Bewegung (*κίνησις*) im weiteren Sinne ist einzutheilen in das Entstehen und Vergehen einerseits (als Bewegung aus relativ Nichtseiendem in Seiendes und umgekehrt aus diesem in jenes), und in Bewegung (*κίνησις*) im engeren Sinne, welche wiederum in drei Arten sich gliedert: quantitative, qualitative und räumliche Bewegung, oder Zunahme und Abnahme, qualitative Umwandlung und Ortsveränderung; die letztere ist mit jeder andern Bewegung verknüpft. Die allgemeinen Voraussetzungen der Ortsveränderung und jeder Bewegung überhaupt sind Ort und Zeit. Der Ort (*τόπος*) ist die innere Grenze des umschliessenden Körpers. Die Zeit ist das Maass (oder die Zahl) der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später. Es giebt keinen leeren Ort.
165 Der Raum ist begrenzt; die Welt ist von endlicher Ausdehnung; ausserhalb derselben ist kein Ort. Die Zeit ist unbegrenzt; die Welt war immer und wird immer sein. Das erste Bewegte ist der Himmel. Die Sphäre, an welcher die Fixsterne haften, hat, weil sie unmittelbar von der Gottheit berührt wird, die beste aller möglichen Bewegungen, nämlich die gleichmässige kreisförmige Drehung. Die Bewegungen der Planeten sucht Aristoteles durch die Annahme von vielen verschiedenartig bewegten Sphären zu erklären, deren Beweger unbewegte immaterielle Wesen, gleichsam Untergötter sind. In der Mitte der Welt ruht unbewegt die kugelförmige Erde. Die fünf elementaren Stoffe: Aether, Feuer, Luft, Wasser und Erde haben bestimmte, ihrer Natur angemessene Orte in dem Weltganzen. Der Aether erfüllt den Himmelsraum; aus ihm sind die Sphären und die Gestirne gebildet. Die übrigen Elemente gehören der irdischen Welt an; sie unterscheiden sich von einander durch Schwere und Leichtigkeit, dann auch durch Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit; sie sind in den irdischen Körpern überall mit einander gemischt. Die irdische Natur bildet nach dem Princip der Zweckmässigkeit durch immer vollständigere Unterwerfung der Materie unter die Form eine Stufenreihe lebendiger Wesen. Jede höhere Stufe vereinigt in sich die Charaktere der niederen, und vereinigt damit die noch bessere, ihr eigenthümliche Kraft. Die Lebenskraft oder Seele im weitesten Sinne dieses

Wortes ist die Entelechie des Leibes. Die Lebenskraft der Pflanze beschränkt sich auf die Bildungskraft; das Thier besitzt diese auch, zudem aber die Vermögen des Empfindens, Begehrens und der Ortsbewegung; der Mensch endlich vereinigt mit allen diesen Vermögen noch die Vernunft. Die Vernunft ist theils leidende, bestimmbare und zeitliche, theils thätige, bestimmende und unsterbliche Vernnnft.

Alexandri Aphrodisiensis qnaestionum naturalium et moralium ad Aristotelis philosophium illustrandam libri quatuor, ex recens. Leonh. Spengel, München 1842.

Ueber den Inhalt der naturwissenschaftlichen Schriften des Arist. handelt George Henry Lewes, Aristotle, a chapter from the history of science, London 1864, deutsch von Jul. Victor Carus, Leipzig 1865; vgl. den Bericht darüber von J. B. Meyer in den Gött. gel. Anz. 1865, S. 1445—1474.

Ueber den Charakter der Aristotelischen Physik überhanpt handeln: C. M. Zevort, comm. in Arist. plac de physica auscultatione, Par. 1846; Burthélemy St. Hilaire, in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Phys., Par. 1862; Ch. Lévêque, la physique d'Aristote et la science contemporaine, Paris 1863. Ueber die Lehre des Arist. von der Ewigkeit der Welt handelt H. Siebeck in der Zeitschr. f. ex. Philos. IX, 1869, S. 1—33 u. 131—154.

Ueber die Aristotelische Lehre vom Raum und von der Zeit handelt G. R. Wolter, diss. inaug., Bonn 1848, über seine und Kant's Lehre vom Raum Otto Ule, Halle 1850, über seine Zeitauffussung E. Dühring in seiner Abh. über Ranm, Zeit und Causalität, Berlin 1861, über des Ar. Abh. von der Zeit (Phys. Δ, 10 ff.) Ad. Torstrik im Philol. Bd. 26, 1868, S. 446—523, über seine Lehre vom Continuum G. Schilling (Giessen 1840). Ueber die mathematischen Kenntnisse des Aristoteles handelt 166 A. Burja in: Mém. de l'acad. de Berlin, 1790—91, über seine mechanischen Probleme F. Th. Poselger in: Abh. der Berl. Akad. 1829, Rueile, étude sur un passage d'Aristnte relatif à la mécbanique, in: Revue archéolog. 1857, XIV, S. 7—21, über seine Meteorologie J. L. Ideler, Meteorologia veterum Gr. et Rom., Berl. 1832, nnd Suhle, G.-Pr., Bernb. 1864, über seine Lehre vom Licht E. F. Eberhard, Pr., Coburg 1836, und Prantl, Arist. über die Farben, erläutert durch eine Uebersieht der Farbenlehre der Alten, München 1849, über seine Geographie Bernb L. Königsmann, de Arist. geographia prolusiones VI, Schleswig 1803—1806. Ueber die Botanik des Aristoteles schrieben: Henschel, Breslau 1824, F. Wimmer, phytologiae Arist. fragm., Breslau 1838. Jessen, über des Arist. Pflanzenwerke, in: Rh. Mus. N. F. XIV, 1859, S. 88—101. Die Aristotelische Zoologie betreffen (ausser den von Joh. Gottlob Schneider seiner Ausgabe der Historia animalium, Leipz. 1811, beigefügten Erläuterungen): A. F. A. Wiegmann, observ. zoologicae criticae in Arist. historiam animalinm, Berol. 1826. Karl Zell, über den Sinn des Geschmacks, in: Ferienschriften, 3. Sammlung, Freiburg 1833. Joh. Müller, über den glatten Hai des Arist. und über die Verschiedenheiten unter den Haifischen und Rochen in der Entwicklung des Eies, gelesen in der Akad. d. Wiss. zu Berlin 1834 und 1840, Berlin 1842. Jürgen Bona Meyer, de principiis Arist in distribnt. animalium adhibitis, Berol. 1854; Arist. Thierkunde, Berlin 1855. C. J. Sundeval, die Thierarten des Arist., Stockholm 1863. Langkavel, zu de part. an., G.-Pr., Berl. 1863. Aubert, die Cephalopoden des Arist. in zoologischer, anatomischer und geschichtlicher Beziehnng, in der Zeitschr. für wiss. Zoologie XII, Leipz. 1862, S. 372 ff. (vgl. die oben § 46, S. 153 citirten Ausgaben). Henri Philibert, le principe de la vie suivant Aristote, Chaumont 1865; Aristol. philosophia zoologica, thesis Parisiensis, Chaumont et Paris 1865. Speciell auf den Menschen bezüglich sind: Andr. Westphal, de anatomia Aristotelis, imprimis num cadavera secuerit humana, Gryphiswaldao 1745, und L. M Philippson, ὕλη ἀνθρωπίνη, pars I: de internarum humani corporis partium cognitione Aristotelis cum Platonis sententiis comparata; pars II: philosophorum veterum usque ad Theophrastum doctrina de sensu, Berolini 1831. Ueber die Physiognomik handeln: E. Taube, G.-Pr., Gleiwitz 1866, und J. Henrychowski, Inaug.-Diss., Breslau 1868.

Auf die Psychologie gehen: Joh. Heinr. Deinhardt, der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles, Hamburg 1840. Gust. Hartenstein, de psychologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda, Lips. 1840 (auch in H.'s hist.-philos. Abh.,

Leipz. 1870, S. 107—126 wiederabgedruckt). Car. Phil. Fischer, de principiis Aristotelicae de anima doctrinae diss., Erlangae 1845. Barthélemy St. Hilaire bei seiner oben (S. 153) angef. Ausg. nebst Uebers. der Schrift de anima, Paris 1846. Wilh. Schrader, Arist. de voluntate doctrina, G.-Progr., Brandenburg 1847; die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles, in: N. Jahrb. f. Philol. u. Päd. Bd. 81, 1860, S. 89—104. W. Wolff, von dem Begriff des Arist. über die Seele und dessen Anwendung auf die heutige Psychologie, Progr., Bayreuth 1848. J. T. Gsell-Fels, psychol. Plat. et Arist., diss., Würzburg 1854. Hugo Anton, doctrina de nat. hom. ab Arist. in scriptis ethicis proposita, diss. inaug., Berol. 1852; de hominis habitu naturali quam Arist. in Eth. Nic. proposuerit doctrinam, Pr., Erf. 1860. W. F. Volkmann, die Grundzüge der Aristotelischen Psychologie, Prag 1858, in den Abh. der böhm. Ges. d. Wiss. Bd. X, Prag 1859. Herm. Beck, Arist. de sensuum actione, Berol. 1860. K. Pansch, de Aristotelis animae definitione diss., Gryphisv. 1861. Wilh. Biehl, die Arist. Definit. der Seele, in: Verh. der Augsburger Philologen-Vers. vom Jahre 1862, Leipz. 1863, S. 94—102. J. Freudenthal, über den Begriff des Wortes φαντασία bei Arist., Göttingen 1863. A. Gratacap, Arist. de sensibus doctrina, diss. ph., Montpellier 1869. Leonh. Schneider, die Unsterblichkeitslehre des Arist., Passau 1867. Eugen Eberhard, die Ar. Def. der Seele u. ihr Werth für die Gegenwart, Berlin 1868.

Die Lehre vom νοῦς behandeln u. A.: F. G. Starke, Pr., Neu-Ruppin 1833. F. H. Chr. Ribbentrop, Inaug.-Diss., Breslau 1840. Jul. Wolf, Arist. de intellectu agente et patiente doctrina, Berol. 1844. Wilh. Biehl, Gymn.-Pr., Linz 1864. Franz Brentano, die Psychologie des Arist., insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός, nebst einer Beilage über das Wirken des Arist. Gottes, Mainz 1867; vgl. auch Prantl, Gesch. d. Log. I, S. 108 ff., und F. F. Kampe, d. Erk. d. Ar., Leipz. 1870, S. 3—60.

167 Als den allgemeinen Charakter alles dessen, was von **Natur** ist, bezeichnet Aristoteles Phys. II, 1, dass es in sich selbst das Princip der Bewegung und Ruhe habe, während den Producten menschlicher Kunst kein Trieb nach Veränderung innewohne. Alle Naturwesen (de coelo I, 1) sind entweder selbst Körper, oder haben Körper, oder sind Principien von solchen, die Körper haben (z. B. Leib; Mensch; Seele). Das Wort *κίνησις* gebraucht Aristoteles zuweilen (z. B. Phys. III, 1) mit *μεταβολή* gleichbedeutend; dagegen sagt er Phys. V, 1, es sei zwar jede *κίνησις* eine *μεταβολή*, aber nicht umgekehrt jede *μεταβολή* eine *κίνησις*, nämlich diejenige nicht, welche das Dasein des Objectes selbst betreffe, also *γένεσις* oder *φθορά* sei. Eigentliche *κίνησις* giebt es in drei Kategorien, nämlich *κατὰ τὸ ποσόν* (oder *κατὰ μέγεθος*), *κατὰ τὸ ποιόν* (oder *κατὰ πάθος*) und *κατὰ τὸ ποῦ* (*κατὰ τόπον*); die erste ist *αὔξησις καὶ φθίσις*, die zweite *ἀλλοίωσις*, die dritte *φορά*. Aristoteles definirt den *τόπος* (Phys. IV, 4, p. 212 a, 20) als die erste unbewegte Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen (*τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον*). Der *τόπος* ist gleichsam ein unbewegtes Gefäss. Aristoteles versteht demgemäss unter dem *τόπος* nicht sowohl den Raum, durch welchen ein Körper sich erstreckt, als vielmehr die Grenze, innerhalb deren er ist, und zwar diese als fest gedacht; sein Hauptargument für die Nichtexistenz eines leeren *τόπος* und für die Nichtexistenz eines *τόπος* ausserhalb der Welt gründet sich auf jene Definition, in deren Sinne es keinen leeren Ort und keinen Ort ausserhalb der Welt geben kann. Alle Bewegung muss nach Aristoteles in dem Vollen mittelst des Platztausches (*ἀντιπερίστασις*) geschehen. Die Welt als Ganzes bewegt sich nicht fortschreitend, sondern nur durch Drehung. Die Definition der **Zeit** lautet (Phys. IV, 11, p. 219 b, 1; 220 a, 24): *ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*. Zum Zeitmaasse eignet sich vornehmlich die gleichmässige Kreisbewegung, da deren Zahl die erkennbarste ist, so dass (c. 14) der *χρόνος* als an die Bewegung der Himmelskugel geknüpft erscheint, da durch diese alle anderen Bewegungen gemessen werden. Die Zeit ist aber (c. 11, p. 219 b, 8) die Zahl, welche gezählt wird, nicht die, durch welche wir zählen. Ohne eine zählende Seele würde keine Zahl, also auch keine Zeit, sondern nur Bewegung und in ihr ein Früher und Später sein.

Alle naturgemässe Bewegung ist **zweckmässig**. De coelo I, 4: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*. Doch bleibt daneben (Phys. II, 4—6) ein gewisser Spielraum für das *αὐτόματον*, das Eintreten eines Erfolges, der nicht Zweck war, in Folge irgend einer Nebenwirkung, welche sich an die einem andern Zwecke dienenden Mittel knüpft; unter *τὸ αὐτόματον* fällt als ein Begriff von engerem Umfange *ἡ τύχη*, das Eintreten eines Erfolges, der nicht Absicht war, aber Absicht hätte sein können (wie das Finden eines Schatzes beim Ackern). Die Natur erreicht nicht stets das Bezweckte, weil der Stoff Hemmungen bereitet. Die Vollkommenheit stuft sich ab nach dem Maasse der näheren oder entfernteren Einwirkung Gottes, welche eine ewige ist (vgl. § 48). Gott wirkt unmittelbar auf den Fixsternhimmel, den er berührt, ohne von ihm berührt zu werden, wobei der Begriff der *ἁφή*, die Aristoteles (Phys. V, 3), als das Zusammensein der *ἄκρα* oder (de gen. et corr. I, 6) der *ἔσχατα* definirt, zwischen räumlicher Berührung und unräumlicher Affection in der Mitte steht. Vom Umkreise aus bewegt Gott das Weltganze. Die Bewegung des Fixsternhimmels ist besser, als die eigenthümliche der Planetensphären; die Schiefe der Ekliptik ist eine Unvollkommenheit der niederen Regionen; noch weniger vollkommen sind die Bewegungen, die sich auf der Erde vollziehen. Jede Bewegung einer umschliessenden Sphäre theilt sich den umschlossenen mit, so namentlich die der Fixsternspäre allen übrigen; soll dieser Erfolg nicht eintreten, wie er in der That von den Planetensphären aus nicht eintritt, so sind rückbildende Sphären erforderlich, deren Bewegung die gerade entgegengesetzte ist. Die Gesammtzahl der von Aristoteles angenommenen Sphären ist 47 oder nach anderer Deutung 55 (Metaph. XII, 8). 168

Dem **Aether** (der sich vom Fixsternhimmel bis zum Monde herab erstreckt, Meteor. I, 3) eignet seiner Natur nach die Kreisbewegung, den **übrigen Elementen** die Bewegungen nach oben (d. h. in der Richtung von der Mitte der Welt zum Umkreis hin) und nach unten (d. h. vom Umkreis zur Mitte hin). Der natürliche Ort der **Erde** als des schweren Elementes ist der untere, d. h. die Mitte der Welt, der Ort des **Feuers** als des leichten Elementes die Sphäre, welche an die des Aethers zunächst angrenzt. Das **Feuer** ist **warm** und **trocken**, die **Luft warm** und **feucht**, das **Wasser kalt** und **feucht**, die **Erde kalt** und **trocken**. Der **Aether**, dem Range nach das erste Element (Meteor. I, 3; de coelo I, 3; vgl. de gen. an. II, 3), ist, wenn wir in der Zählung vom sinnlich Bekannten ausgehen, das fünfte (das von Späteren sogenannte *πέμπτον στοιχεῖον*, die **quinta essentia**).

In allen **organischen** Gebilden, auch in den niedrigsten Thieren, findet Aristoteles (de part. an. I, 5) etwas Bewunderungswürdiges, Zweckvolles, Schönes und Göttliches. Die Pflanzen sind minder vollkommen als die Thiere (Phys. II, 8); unter diesen sind die, welche Blut haben, vollkommener, als die blutlosen, die zahmen vollkommener, als die wilden etc. (de gen. an. II, 1; Pol. I, 5). Die niedrigsten Organismen (nämlich die meisten Schaalthiere, einige Fische und einige Insecten, gener. an. II, 1; hist. an. I, 5) entstehen durch Urzeugung aus Schlamm oder aus thierischen Aussonderungen (durch generatio spontanea sive aequivoca, d. h. durch die mit blosser Namensgleichheit ohne Uebereinstimmung im Wesen, *ὁμωνύμως*, sogenannte „Zeugung", welche ein Hervorgang aus Heterogenem ist). Bei allen höheren Organismen aber wird stets Gleichartiges durch Gleichartiges erzeugt; in den zur vollen Entwicklung gelangten Wesen bildet sich der Keim zu gleichnamigen neuen Wesen derselben Species (Metaph. XII, 3: *ἑκάστη ἐκ συνωνύμων γίγνεται ἡ οὐσία ... ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ*). Von dem männlichen Wesen lässt Aristoteles bei der Zeugung das formgebende oder beseelende Princip, von dem weiblichen das formempfangende oder materielle herstammen.

Die Aristotelische Eintheilung der Thiere in die zwei Hauptclassen: blutführende Thiere und blutlose, entspricht der Cuvier'schen Eintheilung in Wirbelthiere und Wirbellose. Die blutlosen Thiere theilt Aristoteles in Schaalthiere, Crustenthiere, Weichthiere und Insecten, die Blutthiere in Fische, Amphibien, Vögel und Säugethiere ein; die Affen betrachtet er als Zwischenform von Menschen und anderen Lebendiggebärenden. Die Eintheilung der anatomischen Betrachtungen gründet Aristoteles auf den Unterschied der *ἀνομοιομερῆ*, d. h. der Organe, deren Theile ihnen selbst nicht gleich sind (wie z. B. die Hand nicht wiederum aus Händen besteht) und der *ὁμοιομερῆ*, d. h. der Substanzen, deren Theile ihnen selbst und einander gleichartig sind (wie z. B. der Theil eines Fleischstückes wiederum Fleisch, der Theil einer Blutmasse wiederum Blut ist). Die inneren Theile hat Aristoteles weitaus genauer bei Thieren, als bei dem Menschen gekannt. An die (physiologische) Betrachtung der Sinne und an die Lehre von der Zeugung und Entwicklung schliesst sich in der „Thiergeschichte" eine Sammlung von Beobachtungen über die Lebensweise und insbesondere über die psychischen Functionen der verschiedenen Thierclassen an.

Die Aristotelische Definition der Seele lautet (de anima II, 1): *ἔστιν οὖν ψυχὴ ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει· τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν*. Die *πρώτη ἐντελέχεια* verhält sich zur *δευτέρα* wie die *ἐπιστήμη* zum *θεωρεῖν*. Beide nämlich sind nicht blosse Anlagen, sondern Erfüllungen; aber das Wissen kann als ruhender Besitz vorhanden sein, das *θεωρεῖν* ist seine Bethätigung; so ist auch die Seele nicht (gleich dem göttlichen *νοῦς*) immer in voller Bethätigung ihres Wesens begriffen, aber sie ist stets vorhanden als die entwickelte Kraft, die dieser Bethätigung fähig ist. Als *ἐντελέχεια* des Leibes ist die Seele zugleich dessen Form (principium formans), Bewegungsprincip und Zweck. Jedes Organ ist (de part. an. I, 5) um eines Zweckes willen, der Zweck aber ist eine Thätigkeit; der ganze Leib ist um der Seele willen vorhanden. Die Pflanzenseele, d. h. das Lebensprincip der Pflanze, ist (nach de an. II, 1 u. ö.) *τὸ θρεπτικόν*, das Vermögen der Assimilation des Stoffes und der Reproduction; das Thier besitzt ausserdem folgende drei Kräfte: *τὸ αἰσθητικόν, τὸ ὀρεκτικόν, τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον*. Das Thier (wenigstens das höher entwickelte) hat für seine leiblich-psychischen Functionen eine einheitliche Mitte (*μεσότης*), welche der Pflanze fehlt; das Centralorgan ist das Herz, welches Aristoteles als den Sitz der Empfindung betrachtet, während ihm das Gehirn ein Organ von untergeordneter Bedeutung ist. Die Sinneswahrnehmung (*αἴσθησις*) beruht auf Qualitäten, die in den äussern Objecten der Potenz nach vorhanden sind, actuell aber in dem empfindenden Wesen. Das Sehen der Farben wird durch eine Bewegung des Mediums (der Luft oder auch des Wassers) vermittelt und nicht, wie Demokrit angenommen hat, durch *εἴδωλα*, welche sich durch einen völlig leeren Raum hin am leichtesten bewegen
169 würden. An die Sinneswahrnehmung knüpft sich die Einbildungsvorstellung (*φαντασία*), die eine psychische Nachwirkung der Empfindung (de anima III, 3) und gleichsam eine schwache Empfindung (Rhet. I, 11, 1370 a, 28) ist, ferner die (unwillkürliche) Erinnerung (*μνήμη*), die durch das Beharren (*μονή*) des sinnlichen Eindrucks zu erklären ist (de memor. c. 1; Anal. post. II, 19) und das (absichtliche) Sicherinnern (*ἀνάμνησις*), das auf der Mitwirkung des Willens beruht und Vorstellungsverbindung voraussetzt (de memor. c. 2). Aus diesen theoretischen Functionen entspringt vermittelst des Gefühls des Angenehmen und Unangenehmen das Begehren (*ὄρεξις*). Arist. de anima II, 3, p. 414 b, 4: *ᾧ δὲ αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία*. Die menschliche Seele vereinigt in sich alle Kräfte der anderen Wesen und ist doch zugleich auch über diese Wesen erhaben durch den nur ihr zukommenden *νοῦς*

(de anima III, 8). Die übrigen Theile der Seele sind nicht trennbar vom Leibe, daher vergänglich (de an. II, 2); der *νοῦς* aber ist präexistirend vor dem Leibe, in den er von aussen her als ein Göttliches eingeht, und unsterblich (de gen. et corr. II, 3: *λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*). Doch kann der Begriff nicht ohne ein Vorstellungsbild (*φάντασμα*) sein, welches zu ihm in dem gleichen Verhältniss steht, wie die mathematische Figur zu dem, was an ihr demonstrirt wird, und nur vermittelst eines Vorstellungsbildes, woran sich das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen knüpft, vermag der *νοῦς* auf das *ὀρεκτικόν* zu wirken, also praktische Vernunft zu werden (de anima III, 10). Der *νοῦς* bedarf demgemäss bei dem Menschen einer *δύναμις*, gleichsam eines unerfüllten Ortes der Gedanken, einer tabula rasa, um formgebend zu wirken. De an. III, 4: (*ψυχή ἐστι*) *γραμμάτειον, ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐνεργείᾳ γεγραμμένον*. Demnach ist zu unterscheiden zwischen einem *νοῦς παθητικός* als formempfangendem und einem *νοῦς ποιητικός* als formgebendem Princip; nur der letztere besitzt jene substantielle und ewige Existenz. De anima III, 5: *ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια, . . . ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός*. Wie sich der *νοῦς ποιητικός* einerseits zur individuellen Existenz, andrerseits zur Gottheit verhalte, wird nicht ganz klar; es bleibt für eine mehr naturalistische und pantheistische und für eine mehr spiritualistische und theistische Deutung ein gewisser Spielraum frei, und jede von beiden hat im Alterthum und später namhafte Vertreter gefunden; keine aber lässt sich wohl ganz consequent durchführen, ohne nach anderen Seiten hin Aristotelischen Lehren zu widerstreiten.

§ 50. Das Ziel der menschlichen Thätigkeit oder das höchste menschliche Gut ist die Glückseligkeit. Diese beruht auf der vernünftigen oder tugendgemässen Thätigkeit der Seele in der vollen Dauer des Lebens. An die Thätigkeit knüpft sich als deren Blüthe und naturgemässe Vollendung die Lust. Die Tugend ist die aus der natürlichen Anlage durch wirkliches Handeln hervorgebildete Fertigkeit, sich vernunftgemäss zu verhalten. Die Bildung zur Tugend beruht auf Anlage, Uebung und Einsicht. Die Tugenden sind theils ethische, theils dianoëtische. Die ethische Tugend ist diejenige dauernde Willensrichtung (oder Gesinnung), welche die uns gemässe Mitte einhält, wie diese durch die vernünftige Erwägung des Einsichtigen bestimmt wird, also die Unterwerfung der Begierde unter die Vernunft. Die Tapferkeit ist die Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit, die Mässigkeit die Mitte zwischen Genusssucht und Stumpfsinn, die Freigebigkeit die Mitte zwischen Verschwendung und Kargheit etc. Die höchste unter den ethischen Tugenden ist die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit im weitesten Sinne ist die gesammte ethische Tugend, sofern sie auf den Nebenmenschen Bezug hat; im engeren Sinne geht sie auf das Angemessene (*ἴσον*) in Hinsicht irgend welchen Gewinnes oder Nachtheils. Die Gerechtigkeit in diesem letzteren Sinne zerfällt in die distributive und commutative Gerechtigkeit; jene geht auf die Vertheilung von Besitzthümern

170

und Ehren, diese auf Verträge und auf Ausgleichung eines zugefügten Unrechts. Die Billigkeit ist eine ergänzende Berichtigung des gesetzlichen Rechtes durch Rücksicht auf die Individualität. Die dianoëtische Tugend ist das richtige Verhalten der theoretischen Vernunft, theils an sich, theils in Beziehung auf die niederen psychischen Functionen. Die dianoëtischen Tugenden sind: Vernunft, Wissenschaft, Kunst und praktische Einsicht. Das Höchste in Vernunft und Wissenschaft ist Weisheit im absoluten Sinne, das Höchste in der Kunst Weisheit im relativen Sinne. Ein nur dem sinnlichen Genuss gewidmetes Leben ist thierisch, ein ethisch-politisches menschlich, ein wissenschaftliches aber göttlich.

Der Mensch bedarf des Menschen zur Erreichung der praktischen Lebensziele. Nur im Staate ist die sittliche Aufgabe lösbar. Der Mensch ist von Natur ein politisches Wesen. Der Staat ist entstanden um des Lebens willen, soll aber bestehen um des sittlich guten Lebens willen; seine Hauptaufgabe ist die Bildung der Jugend und der Bürger zu sittlicher Tüchtigkeit. Der Staat ist früher als der Einzelne in dem Sinne, wie überhaupt das Ganze früher ist, als der Theil, der Zweck früher, als das Mittel. Er ruht auf der Familiengemeinschaft. Wer nur zum Gehorsam, nicht zur Einsicht befähigt ist, muss Diener (Sklav) sein. Die Eintracht der Bürger soll sich auf die Gesinnung gründen, nicht auf eine künstliche Aufhebung der individuellen Interessen. Die aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung ist im Allgemeinen die haltbarste Staatsform; in jedem einzelnen Falle aber muss sich die Form den gegebenen Verhältnissen anschliessen. Königthum, Aristokratie und Timokratie (oder Politeia) sind unter den entsprechenden Verhältnissen gute Verfassungen; Demokratie, Oligarchie und Tyrannis sind Entartungen, und zwar ist die Tyrannis als die Entartung der trefflichsten Form die schlimmste. Das unterscheidende Merkmal der guten und schlimmen Staatsformen liegt in dem Zweck, den die Herrschenden verfolgen, der entweder das Gemeinwohl oder ihr Privatinteresse ist. Recht ist, dass die Hellenen über die Barbaren herrschen, die Gebildeten über die Ungebildeten.

Die **Kunst** ist theils nützliche, theils nachahmende Kunst. Die letztere dient drei Zwecken: der Erholung und (edlen) Unterhaltung, der zeitweiligen Befreiung von gewissen Affecten durch deren Anregung und Ablauf, und zuhöchst der sittlichen Bildung.

Ueber die Aristotelische **Ethik im Allgemeinen** handeln: Chr. Garve (Uebers. und Erläut.), Berlin 1798—1802. **Schleiermacher** an verschiedenen Stellen seiner Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1803 (vgl.: über die

wiss. Behandlung des Tugendbegriffs, in den Abb. der Akad., Berlin 1820). K. L. Michelet, die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältniss zum System der Moral, Berlin 1827 (vgl. dessen System der philos. Moral, 1828, S. 195—237). Hartenstein, über den wiss. Werth der Arist. Ethik, in: Berichte über die Verhandlungen der K. Sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig, philol.-hist Cl. 1859, S. 49—107, wiederabg. in H.'s hist.-philos. Abh, Leipz. 1870. Trendelenburg, über Herbart's praktische Philos. und die Ethik der Alten, in: Abh. der Berl. Akad. a. d. J. 1856, auch im 3. Bande der Hist. Beitr. zur Philos. S. 122—170; vgl. ebd. Bd. II. die 10. Abhandlung: über einige Stellen im 5. u. 6. Buche der Nikomach. Ethik, und in Bd. III. die neunte Abh.: zur Arist. Ethik, S. 399—444. Ch. E. Luthart, die Ethik des Arist. in ihrem Unterschied von der Moral des Christenthums, Leipzig 1869. Wilh. Oncken, die Staatslehre des Arist. in hist.-pol. Umrissen, Leipzig 1870; Ar. u. s. L. v. Staat, in der Virchow-Holtzendorff'schen Samml., Heft 103, Berlin 1870.

Von dem Verhältniss der Aristotelischen Ethik und Politik zur Platonischen und von der durch Aristoteles an Plato's Ethik und Politik geübten Kritik handeln: Gust. Pinzger, Lipsiae 1822. H. W. Broecker, Lips. 1824. W. Orges, Inaug.-Diss., Berol. 1843. Steph. Matthies, Greifswald 1848. P. F. Stuhr (s. o. § 43, S. 140). A. J. Kahlert, Pr., Czernowitz 1854. W. Pierson, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., XIII, 1858, S. 1—48 und S. 209—247. Fr. Guil. Engelhardt, loci Platonici, quorum Aristoteles in conscribendis Politicis videtur memor fuisse, Progr., Danzig 1858. Kalmus, Ar. de volupt. doctr., G.-Pr., Pyritz 1862 (vgl. oben S. 141). Siegfr. Lommatzsch, quomodo Plato et Arist. religionis et reip. principia conjunxerint, Berol. 1863. C. W. Schmidt, über die Einwürfe des Arist. in der Nik. Ethik gegen Plat. Lehre von der Lust, G.-Pr., Bunzlau 1864. Rassow, die Republik des Plato und der beste Staat des Arist, Weimar 1866. Gust. Goldmann, de Ar. in Plat. Polit. judicio, diss. Brl. 1868. Adolf Ehrlich, de judicio ab Ar. de rep. Pl. facto, diss. Hal. 1868. Herm. Henkel, Plato's Ges. u. die Politik des Arist., Pr. d. G. zu Seehausen i. d. Altmark, Stendal 1869. Ueber das Verhältniss der Kantischen Moral zur Aristotelischen handeln: Traug. Brückner, de tribus ethices locis, quibus differt Kantius ab Aristotele, diss. inaug., Brl. 1866, und Trendelenburg im 3. Bande seiner hist. Beitr. S. 171—214.

Ueber die ethischen und politischen Principien des Aristoteles handeln: F. G. Starke, das Ar. Staatsprincip, Pr, Neu-Ruppin 1838 und 1850, Holm, diss, Berlin 1852, Ueberweg, das Arist., Kantische und Herbart'sche Moralprincip, in: Fichte's Z. Bd 24, Halle 1854, S. 71 ff.; über die Methode und die Grundlagen der Aristot. Ethik handelt Rud. Eucken, G.-Progr., Frankfurt a. M. 1870; über Beziehungen zwischen der Ethik und Politik handeln J. Munier, G.-Pr., Mainz 1858, Schütz, Potsd. 1860; über das höchste Gut H. Kruhl, Pr., Breslau 1832, 1833, 1838, Afzelins, diss., Holmiae 1838, Axel Nyhläus, Lund 1863, Wenkel, die Lehre des Arist. über das höchste Gut oder die Glückseligkeit, G.-Pr., Sondershausen 1864, über die Eudämonie Herm. Hampke, de eudaemonia, Arist. moralis disciplinae principio, diss. inaug. Brl., Brandenb. 1858, Ernst Laas, εὐδ. Ar. in Eth. princ. quid velit et valeat, diss., Brl. 1859, G. Teichmüller, die Einheit der Ar. Eudämonie, aus den Mélanges gréco-romains, t. II, St. Petersb. 1859, S. Krüger, Ar. Lehre über menschl. Glückseligkeit, Rostock 1860, Chr. A. Thilo, in: Zeitschr. für exacte Philos., Bd. II, Leipz. 1861, S. 271—309, Karl Knappe, Grundzüge der Arist. Lehre von der Eudämonie, G.-Pr., Wittenberg 1864—66; über die Tugend H. Kruhl, Pr., Lauban 1839, und Nieländer, G.-Pr., Herford 1861; über die Lehre von den Pflichten Carl Aug. Mann, diss. inaug., Berol. 1867; über die Begriffe μεσότης und ὀρθὸς λόγος G. Glogau, Hal. 1869; über die Sinnlichkeit Roth in: theolog. Stud. und Krit., 1850, Bd I, S. 625 ff; über die Gerechtigkeit A. G. Kästner, Lips. 1737, Clem. Aug. v. Droste-Hülshoff, diss., Bonn 1826, Herm. Ad Fechner, Breslauer Diss., Leipzig 1855, Trendelenburg (in den oben angeführten Abhandlungen), Freyschmidt, die Arist. Lehre von der Gerechtigkeit und das moderne Staatsrecht, G.-Pr., Berlin 1867; vgl. auch die Abhandlungen von H. Hampke in: Philol. XVI, 1860, S. 60—84, und F. Häcker in: Mützell's Zeitschr. für das Gymnasialwesen, Berl. 1862, S. 513 bis 560 über das fünfte Buch der Nikom. Ethik, das von der Gerechtigkeit handelt; über die praktische Klugheit bei Aristoteles Lüdke, Stralsund 1862; über das Eintheilungs- und Anordnungsprincip der moralischen Tugendreihe in der Nik. Ethik F. Häcker, Progr des Cöln. Real-Gymn, Berlin 1863, und in Mützell's Zeitschrift für G.-W., XVII, Berlin 1863, S. 821—843; über die dianoëtischen Tugenden Prantl, Glückwunschschrift an F. v. Thiersch, München 1852, und A. Kühn, diss. inaug., Brl. 1860, auch Dielitz in seinen quaestiones Aristoteleae, Progr., Brl.

172

1867; über die Imputation Afzelius, Upsalae 1841; über die Freundschaft Breier, de amic. principum, zu Ar. Eth. Nic. 1158 a, G.-Pr., Lübeck 1858; über die Sklaverei W. T. Krug, Lips. 1813, C. Göttling, Jenae 1821, Lndw. Schiller, G.-Pr., Erlangen 1847, S. L. Steinheim, Hamburg 1853, und Wilh. Uhde, diss. inaug., Berl. 1856; über den Arist. Begriff der Politik Jul. Findeisen, diss. inaug., Berlin 1863; über den Staat des Arist. J. Bendixen, Progr. der Plöner Gelehrtenschule, Hamburg 1868; über die Aristotelische Eintheilung der Verfassungsformen G. Teichmüller, Pr. der St. Anneuschule in Petersburg, auch bes. abg., Petersburg und Berlin 1859; über staatswiss. Lehren d. Ar. Lndw. Schneider, G.-Pr., Deutsch-Crone 1868.

Ueber die Arist. Lehre von der Poesie und der Kunst überhaupt handeln: Lessing, in der Hamb. Dramaturgie, Stück 37 ff., 46 ff., 74 ff. Ed. Müller, G. d. Th. d. Kunst b. d. A., II, S. 1—183; 346—395; 417. Wilh. Schrader, de artis apud Arist. notione ac vi, diss., Berol. 1843. Vgl. Hartung und Egger in ihren oben (S. 24) angeführten Schriften. P. W. Forchhammer, de Arist. arte poët. ex Plat. ill., Kiel 1848. Franz Susemihl, Vortrag, Greifsw. 1862. Th. Sträter, in: Fichte's Z. f. Ph., N. F., Bd. XL, S. 219—247; Bd. XLI, S. 204—223, 1862. Ueber den Begriff der Nachahmung handeln: Ed. Müller, a. a. O. II, S. 1—23 u. 346—361; die Idee der Aesthetik in ihrem hist. Ursprung, Ratibor 1840. W. Abeken, de *μιμ.* notione, diss., Gött. 1836. Ueber die Poëtik im Verhältniss zu den neueren Dramatikern handelt: F. v. Raumer in: Abh. der Berl. Akad. a. d. J. 1828, Berlin 1831, auch hist. Taschenbuch, Leipz. 1842, S. 136—247; ferner Rosenfeldt, G.-Pr., Reval 1848; Gerh. Zillgenz, Arist. und das deutsche Drama, Würzburg 1865. Die Lehre des Arist. von der epischen und tragischen Dichtung betreffen: R. G. Löbel, in Ar. not. tragoediae progr., Lipsiae 1786. F. G. Starke, Arist. de trag. pers. honest., Progr., Neu-Ruppin 1830. Ernst Schick, über die Ep. u. Trag. mit Rücks. auf Arist., Leipz. 1833. G. W. Nitzsch, de Arist. tragoediae suae potiss. aetatis existimatore, ind. schol., Kiel 1846. Wassmuth, Ar. de trag. vi ac nat. doctr., Progr., Saarbrücken 1852. G. F. Schömann, de Ar. censura carm. epicorum, Greifsw. 1853. Klein, de partibus formisque quibus trag. const. vol. Arist., G.-Pr., Bonn 1856. Die Arist. Lehre von der Wirkung der Tragödie, insbesondere von der Katharsis, betreffen: Heinr. Weil, in: Verhandl. der 10. Vers. deutscher Philologen, Basel 1848, S. 131—141 (vgl. auch schon Boeckh ges. kl. Schr. I, S. 180). Jakob Bernays, Breslau 1858 (s. o. z. § 46) und in: Rh. Mus., N. F., XIV, S. 367—377 und XV, S. 606 f. Ad. Stahr, Arist. u. d. Wirkung der Trag., Berl. 1859, und in den Anm. zu seiner Uebersetzung der Poëtik, Stuttgart 1860. Leonh. Spengel, über die *κάθαρσις τῶν παθημάτων*, München 1859, im IX. Bande der Abh. der Münchener Akad. der Wiss., S. 1—50; vgl. Rh. Mus. N. F. XV, S. 458—462. Ueber diese, dann auch über die ferneren Schriften von Liepert (Arist. und der Zweck der Kunst, G.-Pr, Passau 1862), Geyer, Gerh. Zillgenz, Paul Graf York von Wartenburg, Ad. Silberstein u. A. haben kritisch berichtet: F. Ueberweg, in: Fichte's Zeitschrift für Philos., Bd. 36, 1860, S. 260—291; vgl. m. Abh.: die Lehre des Arist. von dem Wesen und der Wirkung der Kunst, ebd. Bd. 50, 1867, S. 16—39, und die Anm. zu m. Uebers. u. Ausg. d. Poëtik; Franz Susemihl, in: N. Jahrb. f. Phil. u. Pädag., Bd. 85, 1862, S. 395—425 u. in s. Ausg. und Uebers. der Poëtik; A. Döring, in: Philol. XXI, 1864, S. 496—534 und XXVII, 1868, S. 689—728; über Zillgenz insbesondere noch Ed. Müller in: N. Jahrb. f. Ph. u. Päd., Bd. 101, 1870, S. 93—124 und ebd. S. 249—281. Vgl. auch Herm. Rassow, über die Beurtheilung des Hom. Epos bei Pl. u. Arist., G.-Pr., Stettin 1851, und R. Wachsmuth, de Arist. studiis Homericis, Berol. 1863, ferner die Beiträge zur Kritik und Erklärung der Arist. Poëtik von Vahlen, Susemihl, Teichmüller u. Anderen (s. o. S. 155), auch Schriften, wie: M. Enk, Melpomene oder über das trag. Interesse, Wien 1827. Rob. Springer, Lessing's Kritik der franz. Tragödie, in: D. Museum, 1863, Nr. 15. Gustav Freytag, die Technik des Drama's, Leipzig 1863. A. Trendelenburg, grammaticorum Graec. de arte trag. judic. rel., diss. inaug., Bonn 1867. Ueber Lessing's Auffassung der Arist. Lehre von der Trag. handelt K. A. F. Sundelin, Upsala 1868.

Ueber die Rhetorik des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu Plato's Gorgias handelt H. Anton in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Bd. XIV, 1859, und in ihrem Verhältniss zu Plato's Phaedrus und Gorgias Georg Richard Wiechmann, Platonis et Arist. de arte rhetorica doctrinae inter se comparatae, diss. inaug., Berol. 1864, auch bereits Spengel, über das Studium der Rhetorik bei den Alten, in den Abhandl. 173 der Münch. Akad. d. W. 1842, und: über die Rhetorik des Aristoteles, ebend. 1851; vgl. auch Spengel, Philol. XVIII, 1862, S. 604—646 und die von ihm daselbst S.

605 f. citirte Litteratur über die pseudo-aristotelische sogenannte Rhetorica ad Alexandrum, für deren Verfasser bereits von Victorius und in neuerer Zeit von Spengel, Usener (quaestiones Anaximeneae, Gott. 1856) u. A. der Rhetor Anaximenes, ein Zeitgenosse des Aristoteles, gehalten wird. Sal. Kalischer, de Arist. Rhetoricis et Ethicis Nic. quo et cur inter se quum congruant tum differant, diss, Halae 1868.

Ueber die Aristotelische Erziehungslehre handeln besonders: J. Casp. Orelli in seinen: philol. Beitr. aus d. Schweiz, Zürich 1819, I, S. 61 — 130. Alex. Kapp, Arist. Staatspädagogik, Hamm 1837. Fr. Chr. Schulze, G.-Pr., Naumburg 1844. Sal. Lefmann, de Arist. in hominum educatione principiis, diss, Berol. 1864. Frid. Alb. Janke, Aristoteles doctrinae paedagogicae pater, diss. inaug, Hal. 1866.

Nach seinen allgemeinen metaphysischen Bestimmungen über das Verhältniss des Wesens znm Zweck kann Aristoteles anch dns Wesen der Sittlichkeit nnr dnrch das Ziel der sittlichen Thätigkeit bestimmen; der Grundbegriff seiner Ethik ist demnach der Begriff des höchsten Gntes, nnd zwar, da die Ethik anf das menschliche Verhalten geht, des höchsten praktischen, dem handelnden Menschen erreichbaren Gntes (*τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*, Eth. Nic. I, 2); dle Idee des Gnten nach der Weise Plato's in Betracht zn ziehen, thnt nicht noth (ebend. I, 4). Dieses Ziel ist, wie alle anerkennen, die Endämonie (*εὐδαιμονία, τὸ εὖ ζῆν* oder *εὖ πράττειν*). Die Endämonie setzt Aristoteles (Eth. Nic. I, 6; X, 7) in das dem Menschen als solchem eigenthümliche Werk. Dieses kann nicht in dem blossen Leben liegen, noch auch in dem sinnlichen Bewnsstsein, da jenes schon den Pflanzen, dieses auch den Thieren zukommt, sondern nnr in dem dnrch den *λόγος* bestimmten Verhalten (*ζωὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος*). Da nnn in der einem Wesen eigenthümlichen Thätigkeit anch die ihm znkommende Tüchtigkeit liegt (vgl. Plat. Rep. 353), so ist die vernnnftgemässe Thätigkeit des Menschen zngleich die ehrenwerthe nnd tugendhafte, die *ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον* mit der *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν* identisch. Eth. Nic. II, 5: *ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.* An die höchste der Tngenden knüpft sich znmeist die Glückseligkeit (Eth. Nic. I, 6; X, 7, 1177 a 12: *εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου· ... ἡ τούτου* (sc. *τοῦ νοῦ*) *ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία*). Doch gehört zur vollen Glückseligkeit auch eine hinlängliche Ausrüstnng mit äusseren Gütern, deren die Tugend zn ihrer Bethätigung bedarf, gleich wie das dramatische Kunstwerk zn seiner Darstellung der *χορηγία* (Eth. Nic. I, 11).

Die Lnst vollendet die Thätigkeit als das hinznkommende Ziel oder vielmehr Endresultat, in welches dieselbe natnrgemäss ausläuft nnd worin sie zur Ruhe gelangt, gleich wie zur vollen Reife die Jugendschönheit hinzutritt (Eth. Nic. X, 4: *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα*). Lnst ist der Glückseligkeit zngemischt nnd zwar der höchsten Glückseligkeit, die im Wissen liegt, znmeist (Eth. N. X, 7, 1177 a 22: *οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν· ... εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι*).

Die Sittlichkeit hat die Freiheit znr Voranssetzung. Diese ist vorhanden, wenn der Handelnde nnbehindert wollen nnd mit Einsicht berathschlagen kann. Sie wird aufgehoben dnrch Unwissenheit nnd Zwang

Der Vernnnft sollen theils die niederen Functionen (insbesondere die *πάθη*) gehorcheu, theils soll sie in der richtigen Weise sich selbst bethätigen; auf dieser zweifachen Aufgabe beruhen die beiden Arten der Tugenden, die praktischen oder ethischen und die dianoëtischen Tngenden (*ἠθικαὶ* nnd *διανοητικαί* oder *λογικαὶ ἀρεταί*, oder *αἱ μὲν τοῦ ἤθους, αἱ δὲ τῆς διανοίας ἀρεταί*). Dass anch das Dianoë-

tische zur ἀρετή gerechnet wird, beruht auf dem weiteren Sinn von ἀρετή (Tüchtigkeit). Unter ἦθος, welches ursprünglich die natürliche Gemüths- und Geistesrichtung oder das Temperament des Menschen bezeichnet, ist hier der sittliche Charakter zu verstehen.

Aristoteles definirt (Eth. Nic. II, 6) die **ethische Tugend** (oder die **Charakter-Tugend**) als ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένη (wofür wohl richtiger ὡρισμένῃ zu schreiben ist, was auch, wie es nach den älteren Ausgaben scheint, die Handschriften haben, obschon bei Bekker der Nominativ
174 steht) λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. Die ἕξις verhält sich zu der δύναμις, wie die Fertigkeit zur Fähigkeit: die sittliche δύναμις ist unbestimmt, im einen oder im entgegengesetzten Sinne bestimmbar; die wirkliche Ausbildung muss in einer bestimmten Richtung erfolgen, und die ἕξις trägt dann den entsprechenden Charakter. (Die ἕξεις sind nach Aristotelischer Begriffsbestimmung, von welcher die stoische abweicht, zugleich auch διαθέσεις, aber nicht alle διαθέσεις sind ἕξεις, Categ. 8, p. 9 a, 10; die διάθεσις ist nämlich nach Metaph. V, 19 τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις, ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' εἶδος, die ἕξις ist schwerveränderlich, die vorzugsweise sogenannten διαθέσεις aber, welche nicht ἕξεις sind, wie θερμότης, κατάψυξις, νόσος, ὑγίεια, sind leichtveränderlich, nach Categ. c. 8, p. 8 b, 35. Vgl. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, S. 95 ff. und Comm. zu de anima II, 5, 5.) Die ἕξις προαιρετική ist die Willensrichtung oder Gesinnung. Die Function der Vernunft besteht gegenüber der Begierde, welche nach der Seite des Zuviel und des Zuwenig hin durch ὑπερβολή und ἔλλειψις ausschweift, in der Bestimmung des Maasses oder der Mitte (μεσότης), wobei Aristoteles selbst (Eth. Nic. II, 5) an die Pythagoreische (in anderer Beziehung auch von Plato adoptirte) Lehre vom πέρας und ἄπειρον erinnert.

Das Princip in der Aufzählung der **einzelnen** Tugenden ist die aufsteigende Werthordnung der Functionen, auf welche sie Bezug haben, und der entsprechenden Triebe, vom Nothwendigen und Nützlichen zum Schönen hin (vrgl. Pol. VII, 14, p. 1333 a, 30); diese sind: das Leben überhaupt; der thierisch-sinnliche Genuss; der menschliche Lebensverkehr in seinen verschiedenen Beziehungen (Besitz und Ehre, sociale Gemeinschaft in Reden und Handlungen überhaupt, zuhöchst politische Gemeinschaft); endlich die theoretischen Functionen.

Die **ethischen Tugenden** sind: ἀνδρεία· σωφροσύνη· ἐλευθεριότης und μεγαλοπρέπεια· μεγαλοψυχία und φιλοτιμία· πραότης· ἀλήθεια, εὐτραπελία und φιλία· δικαιοσύνη (Eth. Nic. II, 7, womit die minder streng gehaltene Ausführung Rhet. I, 9 zu vergleichen ist).

Die ἀνδρεία ist eine μεσότης περὶ φόβους καὶ θάῤῥη, aber nicht jede solche μεσότης ist ἀνδρεία, wenigstens nicht ἀνδρεία im eigentlichen Sinne, sondern der ἀνδρεῖος im strengen Sinne ist nur ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεής (III, 9), und überhaupt der, welcher bereit ist, dem Furchtbaren um des sittlich Schönen (καλόν) willen Stand zu halten, Eth. Nicom. III, 10, p. 1115b, 12: ὡς δεῖ δὲ καὶ ὡς ὁ λόγος, ὑπομενεῖ (ὁ ἀνδρεῖος τὰ φοβερὰ) τοῦ καλοῦ ἕνεκα, τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς. Die echte Tapferkeit fliesst nicht aus dem Zornmuth (θυμός) her, dem nur eine Mitwirkung zukommt, sondern aus der Ueberordnung des Geziemenden (das auf dem sittlichen Zweck beruht) über das Leben. In den Extremen stehen (nach Eth. Nic. III, 10) der Verwegene (ὁ τῷ θαῤῥεῖν ὑπερβάλλων περὶ τὰ φοβερὰ θρασύς) und der Feige (ὁ τῷ μὲν φοβεῖσθαι ὑπερβάλλων, τῷ δὲ θαῤῥεῖν ἐλλείπων δειλός. Eth. Nic. II, 7 und III, 10)

Die σωφροσύνη ist eine μεσότης περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας, aber mehr περὶ ἡδονάς, als περὶ λύπας, und auch nicht in Bezug auf ἡδοναί jeder Art, sondern in Bezug auf die niedrigsten, die dem Menschen mit den Thieren gemeinsam sind, ἁφῇ καὶ

γεῦσις, nnd wiederum besonders anf die ἀπόλαυσις, ἣ γίνεται πᾶσα δι' ἁφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις (III, 13). Extreme (II, 7 nnd III, 14): ἀκολασία nnd ἀναισθησία.

Die ἐλευθεριότης ist eine μεσότης περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν, hesonders περὶ δόσιν, und zwar, sofern es sich um Geringeres handelt (IV, 1); sofern es sich aber um Grösseres handelt, ist die richtige Mitte die μεγαλοπρέπεια, d. h. die ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπάνη, so dass der μεγαλοπρεπὴς ein ἐλευθέριος ist, aber nicht umgekehrt (IV, 4). Extreme (II, 7 u. IV, 1): ἀσωτία und ἀνελευθερία, und (IV, 4) μικροπρέπεια nnd ἀπειροκαλία (βαναυσία).

Die μεσότης περὶ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν ist, wenn es sich um Grosses handelt, die μεγαλοψυχία (II, 7 und IV, 7), wenn nm Geringeres, die richtige Mitte zwischen φιλοτιμία nnd ἀφιλοτιμία (II, 7 und IV, 10). Der μεγαλόψυχος ist ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν. Wer sich grosser Dinge (besonders wer sich hoher Ehre) würdig hält, ohne es zn sein, ist der χαῦνος, wer sich unterschätzt, der μικρόψυχος. Der φιλότιμος nnd der ἀφιλότιμος fehlen in Bezng anf das Maass, den Grund, die Zeit und die Weise im Streben nach Ehre; löblich ist die richtige Mitte, die im Gegensatz zn dem einen oder andern Extrem bald φιλοτιμία, bald ἀφιλοτιμία genannt wird.

Die πραότης ist die μεσότης περὶ ὀργήν (II, 7 nnd IV, 11). Die ὀργή ist τιμωρίας ὄρεξις, sie ist der Affect des θυμός, der θυμός ist die δύναμις, welcher ὀργή nnd πράϋνσις angehören (metaphorisch bezeichnet θυμός anch die ὀργή selbst). Das Uebermaass in Bezng auf den Zorn kann ὀργιλότης genannt werden, wenn der Zorn rasch entsteht und rasch schwindet (wogegen die πικροὶ ihn lange bewahren), der Mangel aber ἀοργησία. 175

Wahrhaftigkeit (oder Aufrichtigkeit), Gewandtheit im geselligen Umgang nnd Frenndlichkeit (ἀλήθεια, εὐτραπέλεια und φιλία) sind μεσότητες περὶ λόγων καὶ πράξεων κοινωνίαν, nnd zwar geht die erste dieser drei Tngenden auf das ἀληθές in Reden nnd Handlungen, die belden anderen anf das ἡδύ, die εὐτραπέλεια nämlich ἐν ταῖς παιδιαῖς, die φιλία aber ἐν ταῖς κατὰ τὸν ἄλλον βίον ὁμιλίαις (II, 7 nnd IV, 12—14). Der ἄρεσκος lobt nnd giebt nach, um sich seinen Genossen nicht nnangenehm zn machen, nnd der κόλαξ thnt das Gleiche ans Eigennntz; der δύσκολος und δύσερις kümmert sieh gar nicht darum, ob sein Benehmen die Andern kränkt; das richtige Verhalten trägt keinen bestimmten Namen; es gleicht znmeist der Frenndschaft, nnterseheidet sich jedoch von dieser dadnreh, dass es nicht bloss gegen Bekannte nnd Frennde (die wir lieben), sondern gegen alle Umgangsgenossen so geübt wird, wie es geziemend ist. Der ἀληθευτικός hält die Mitte zwischen dem ἀλαζὼν und dem εἴρων, indem er sieh giebt, wie er ist, nnd weder prahlt, noch sich verkleinert. Die ἐμμελῶς παίζοντες sind εὐτράπελοι (nnd ἐπιδέξιοι), die ἐν τῷ γελοίῳ ὑπερβάλλοντες sind βωμολόχοι (nnd φορτικοί), während die, welche jeden Scherz hassen, als ἄγριοι oder ἀγροῖκοι καὶ σκληροὶ erscheinen.

Anhangsweise handelt Aristoteles von gewissen μεσότητες, die nicht eigentlich Tugenden seien, namentlich von der Schaam (αἰδώς, dem ἦθος des αἰδήμων), die er nicht als eine Tngend, sondern nnr als etwas bedingungsweise Löbliches (ἡ αἰδὼς ἐξ ὑποθέσεως ἐπιεικές) nnd mehr der Jngend als dem vollgereiften Manne Geziemendes gelten lässt (IV, c. 15). Die Schaam ist φόβος ἀδοξίας, nnd vielmehr ein πάθος, als eine ἕξις. Die Extreme nehmen ein der Schüchterne (καταπλήξ), d. h. ὁ πάντα αἰδούμενος, nnd der Sehaamlose (ἀναίσχυντος). Die νέμεσις gehört gleichfalls zu den μεσότητες περὶ τὰ πάθη, die Extreme sind φθόνος nnd ἐπιχαιρεκακία (II, 7).

Eine ausführliche Betrachtung widmet er der δικαιοσύνη (Eth. Nic. V.). Die Gerechtigkeit im allgemeinsten Sinne ist τῆς ὅλης ἀρετῆς χρῆσις πρὸς ἄλλον

(V, 5); sie ist ἀρετὴ μὲν τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον (V, 3); die vollkommenste Tugend ist sie darum, weil sie die vollkommene Uebung der ganzen (vollkommenen) Tugend ist (ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσίς ἐστι τελεία· τελεία δ' ἐστίν etc., wie mit verdoppeltem τελεία 1129 b, 31 zu lesen ist, vergl. die ähnliche Wendung bei Cic. Tuscul. I, 45: nemo parum diu vixit, qui virtutis perfectae perfecto functus est munere), und dieses wieder darum, weil, wer sie besitzt, die Tugend auch in Bezug auf den Andern und nicht bloss in Bezug auf sich selbst zu üben vermag. Die Gerechtigkeit aber, sofern sie eine einzelne Tugend neben anderen Tugenden ist, geht auf das ἴσον und ἄνισον, und zerfällt wiederum in zwei Arten (εἴδη), wovon die eine bei den Austheilungen (ἐν ταῖς διανομαῖς) von Ehren oder von Besitzthümern unter die Glieder einer Gemeinschaft, die andere aber als Ausgleichung im Verkehr (ἐν τοῖς συναλλάγμασιν) zur Anwendung kommt. Die Ausgleichungen sind theils freiwillige, theils unfreiwillige; auf die ersteren geht die Gerechtigkeit bei Verträgen, auf die andern die Strafgerechtigkeit. Die austheilende Gerechtigkeit (τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον oder τὸ διανεμητικὸν δίκαιον) beruht auf einer geometrischen Proportion: wie sich die betreffenden Personen mit ihrem Werthe (ἀξία) zu einander verhalten, so muss auch dasjenige sich verhalten, was ihnen zuertheilt wird ($A : B = \alpha : \beta$, wo $B = \varepsilon . A$ und $\beta = \varepsilon . \alpha$ ist). Die ausgleichende Gerechtigkeit (τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον oder τὸ διορθωτικόν, ὃ γίνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασι καὶ τοῖς ἑκουσίοις καὶ τοῖς ἀκουσίοις) ist zwar gleichfalls ein ἴσον, aber nicht nach einer geometrischen, sondern nach einer arithmetischen Proportion, weil der Werth der Personen dabei nicht in Betracht kommt, sondern nur der erlangte Vortheil und erlittene Nachtheil; die ausgleichende Gerechtigkeit hebt die Differenz zwischen dem ursprünglichen Besitz und dem verminderten (oder vermehrten), worin derselbe durch den Verlust (oder Gewinn) übergeht, durch einen gleich grossen Gewinn (oder Verlust) wieder auf, welcher letztere denselben um eben so vieles vermehren (oder vermindern) würde, wie jener ihn vermindert (oder vermehrt), der so wiederhergestellte gleiche (unverminderte und unvermehrte) Besitzstand aber ist das Mittlere zwischen dem Kleineren und Grösseren nach arithmetischer Proportion ($\alpha - \gamma : \alpha = \alpha : \alpha + \gamma$). Zu der Aristotelischen Lehre vergl. Plato Leges VI, 176 p. 757, wo in dem geometrisch Proportionalen das politisch Gerechte erkannt, das Gleiche nach der arithmetischen Proportion aber als politisches Princip verworfen wird; eben diesem arithmetisch Gleichen vindicirt Aristoteles eine berechtigte Stelle im Verkehr. (Auf diese Beziehung macht Trendelenburg aufmerksam, das Ebenmaass etc. S. 17.)

Das Billige (τὸ ἐπιεικές) ist ein Gerechtes, aber nicht ein bloss Gesetzliches, sondern ein ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου, und zwar ein ἐπανόρθωμα νόμου ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου. Die gesetzliche Bestimmung muss allgemein sein und sich an die gewöhnlichen Umstände halten; nicht jedes Einzelne aber entspricht diesem Allgemeinen; in Fällen dieser Art ergänzt der Billige durch sein Handeln die Mängel des Gesetzes und zwar im Sinne des Gesetzgebers, der, wenn er zugegen wäre, das Nämliche fordern würde.

Die dianoëtischen Tugenden theilt Aristoteles nach den beiden theoretischen Functionen: Betrachtung des Nothwendigen, und dessen, was Veränderung (durch unser Thun) zulässt, wovon die eine durch das wissenschaftliche Vermögen (τὸ ἐπιστημονικόν), die andere durch das Vermögen der Ueberlegung (τὸ λογιστικόν) geübt wird, in zwei Classen ein: die einen sind die besten oder löblichen ἕξεις des ἐπιστημονικόν, die andern die des λογιστικόν. Das Werk der wissenschaftlichen Betrachtung ist die Wahrheit als solche, das Werk der auf das Handeln oder auf das künstlerische Bilden gerichteten διάνοια die mit der richtigen Aus-

führung homologe Wahrheit. Die besten *ἕξεις* oder Tngenden eines jeden Vermögens sind daher diejenigen, dnrch welche zumeist die Wahrheit erfasst wird. Diese sind:

A. In Bezug auf das, was sich anders verhalten kann: *τέχνη* und *φρόνησις*, jene auf das *ποιεῖν*, diese anf das *πράττειν* gerichtet. Das *πράττειν* (Handeln) hat seinen Zweck in sich, das *ποιεῖν* (Bilden, Gestalten) aher geht auf ein von der *ἐνέργεια* selhst verschiedenes *ἔργον*, welches das Ohject der Thätigkeit ist. Eth. Nic. I, 1: *διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά.* Ehd. VI, 5: *τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.* Ehen darum hahen die von den Künsten hervorgehrachten Werke ihren Werth in sich, die Werke der Tugend aber in der Gesinnnng (Eth. Nic. II, 4; VI, 12). Die *τέχνη* ist *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική* (VI, 4), die *φρόνησις* aber *ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά* (VI, 5).

B. In Bezng auf das, was keine Veränderung durch nns znlässt: *ἐπιστήμη* und *νοῦς*, dieser anf die Principien, jene anf das aus den Principien Erweisbare gerichtet. Die *ἐπιστήμη* ist *ἕξις ἀποδεικτική* (VI, 3), der *νοῦς* geht anf die *ἀρχὴ* (oder die *ἀρχαὶ*) *τοῦ ἐπιστητοῦ* (VI, 6).

Bei den dianoëtischen Tugenden kommt ferner noch der Begriff der *σοφία* in Betracht. Dieser hezeichnet jedoch nicht eine fünfte Tugend nehen den genannten, sondern das Höchste in dreien von denselhen, nämlich in der Sphäre der *τέχνη*, wenn *σοφία* im relativen Sinne genommen wird (*σοφὸς τὴν ἀνδριαντοποιΐαν* n. s. w.), in der Sphäre der *ἐπιστήμη* nnd des *νοῦς* aher, wenn *σοφία* im ahsoluten Sinne (*ὅλως, οὐ κατὰ μέρος, οὐδ' ἄλλο τι σοφός*) genommen wird, in welchem Sinne sie als *ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει* definirt wird (VI, 7). An einer Stelle (Eth. Nic. VI, 7) wird die *σοφία* im relativen Sinn dieses Wortes die *ἀρετὴ τέχνης* genannt, es folgt aber hierans nicht, dass die *τέχνη* selbst noch nicht eine Tngend sei, nnd ehen so wenig ist erst die *σοφία* schlechthin, sondern auch schon die *ἐπιστήμη* und der *νοῦς* eine *ἀρετή*, denn alle diese *ἕξεις* sind nothwendig der Wahrheit theilhaftig und daher *ἀρεταί* (Eth. Nic. VI, 2 ff.).

Znr *φρόνησις* gehören: die *εὐβουλία*, welche zn dem durch die *φρόνησις* hestimmten Ziele die richtigen Mittel findet (VI, 10), und die *σύνεσις*, deren Wesen in dem richtigen Urtheil üher dasjenige liegt, worüher die *φρόνησις* die praktischen Vorschriften ertheilt; die *σύνεσις* ist *κριτική*, die *φρόνησις ἐπιτακτική* (VI, 11); die richtige *κρίσις* ist die Function des *εὐγνώμων* oder die *γνώμη* (VI, 11).

Die *ἐγκράτεια* (von der im VII. Buche der Nikom. Ethik gehandelt wird) ist die sittliche Stärke oder Selbstheherrschung; wo sie fehlt, findet zwischen Einsicht nnd Handeln jene Discrepanz statt, welche nnmöglich sein würde, wenn (wie Sokrates annahm) das Wissen eine absolnte Macht üher den Willen hesässe. Die Selhstbeherrschung findet statt in Bezng anf Lust und Schmerz; in dem letzteren Betracht ist sie die *καρτερία*.

177 Die Freundschaft (*φιλία*) ist eine dreifache, je nachdem sie auf das *ἡδύ*, *χρήσιμον* oder *ἀγαθόν* sich gründet. Die letzte ist die edelste nnd heständigste (Eth. Nic. VIII nnd IX). Die Liehe znr Wahrheit steht der zur Person des Freundes noch voran (Eth. N. I, 4, 1096 a, 16; vgl. Plat. Rep. X, 595 h, c).

Die natürliche Gemeinschaft, welcher der Einzelne zunächst angehört, ist die Familie. Das Hanswesen nmfasst, wenn es vollständig ist, die Ehegatten, die Kinder nnd die Diener. Ueber die Diener soll der Hansherr *δεσποτικῶς* herrschen (jedoch mit Milde, so dass anch in dem Diener noch der Mensch geachtet werde), üher Weib nnd Kinder aber als über Freie, nnd zwar üher jenes *πολιτικῶς*, d. h. nach der Weise der *ἄρχοντες* im Freistaate, nnd üher die Kinder *βασιλικῶς*, d. h.

κατὰ φιλίαν καὶ κατὰ πρεσβείαν (Polit. I, c. 4). Es ziemt sich, mehr um die Menschen und ihre Tugend Sorge zu tragen, als um den Erwerb (Pol. I, 5).

Der Charakter des Familienlebens ist wesentlich durch den der Staatsverfassung bedingt. *Ἄνθρωπος φύσει ζῶον πολιτικόν* (Pol. I, 2). Der **Staat** ist die umfassendste menschliche Gemeinschaft; aber diese Gemeinschaft soll nicht eine blosse unterschiedslose Einheit sein, sondern ein gegliedertes Ganzes (Pol. II, 1 ff.). Sein **Zweck** liegt in dem *εὖ ζῆν*, d. h. in dem sittlich guten Leben und in der auf Tugend begründeten Glückseligkeit (Pol. VII, 8). Der Zweck des Staates ist ein höherer, als sein zeitlicher Entstehungsgrund. Pol. I, 2: *ἡ πόλις . . . γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκα, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.*

Da die höchste Tugend die theoretische ist, so folgt, dass nicht in die Bildung zu kriegerischer Tüchtigkeit die oberste Aufgabe zu setzen sei, sondern in die Bildung zum rechten Gebrauche des Friedens.

Die **Staatsverfassungen** stellt Aristoteles (wie er selbst Pol. IV, 2 andeutet) in dieselbe Rangordnung, wie der Verfasser des Politicus (p. 302 f.), der von ihm als *τὶς τῶν πρότερον* (Einer, der vor Aristoteles über das gleiche Thema gehandelt hat, womit schwerlich Plato, sondern wohl ein Platoniker gemeint ist) bezeichnet wird, jedoch nach einem andern Kriterium, nämlich nicht nach der Gesetzestreue oder Ungesetzlichkeit, sondern nach der Richtung der Herrscher auf das *κοινὸν συμφέρον* oder das *ἴδιον*. Polit. III, 7: *ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις.* Die Namen der sechs hierauf beruhenden Formen sind: *βασιλεία, ἀριστοκρατία, πολιτεία· τυραννίς, ὀλιγαρχία, δημοκρατία.* Die Herrschaft der Gesammtheit der Staatsbürger beruht auf dem Princip, dass den Freien als solchen die Herrschaft gebühre; die Herrschaft Weniger oder eines Einzelnen ist entweder durch den Reichthum oder durch die Bildung oder durch beides zumal bedingt. Für jeden einzelnen Staat ist die den gegebenen Verhältnissen entsprechende Verfassung, *ἡ ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη*, zu suchen. Die absolut beste Verfassung ist die Aristokratie der intellectuell und sittlich Tüchtigsten und, falls es einen über alle Andern Hervorragenden giebt, die Herrschaft dieses Einen.

Nur das tapfere Volk ist der Freiheit fähig, nur das gebildete der umfassenden und dauernden Staatsverbindung; nur die Vereinigung von Muth und Bildung, wodurch sich, wie Aristoteles im Anschluss an Plato (s. o. S. 138) lehrt, die Hellenen vor den im Norden und vor den im Süden und Osten wohnenden Völkern auszeichnen, macht grosse und doch freie Staaten möglich und berechtigt zur Herrschaft über tiefer Stehende (Pol. VII, 7).

Mit der Verfassung müssen die **Gesetze** im Einklang sein (Pol. III, 11).

Am meisten muss der Gesetzgeber für die **Erziehung der Jugend** Sorge tragen (Pol. VIII, 1 ff.). Der oberste Zweck aller Bildungsmittel liegt in der Tugend. Auch solches, was zu äusseren Zwecken nützlich ist, darf und soll in soweit Unterrichtsobject werden, als es den Lernenden nicht banausisch (d. h. dem äussern Gewinn als einem Selbstzweck nachstrebend) werden lässt. Grammatik, Gymnastik, Musik und Zeichenkunst sind die allgemeinen elementaren Bildungsmittel.

Die **Kunst** (*τέχνη*) im weiteren Sinne (die durch Kenntniss der Regeln bedingte Fertigkeit des Gestaltens) hat theils die Aufgabe, dasjenige zu vollenden, was die Natur unvollendet lassen muss, theils die Aufgabe, nachzuahmen (Phys. II, 8: *ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ, ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται*). Den Menschen hat die Natur nackt und waffenlos gelassen, ihm aber die Fähigkeit verliehen, die meisten Kunstfertigkeiten zu erlangen und ihm die Hand

als Werkzeug der Werkzeuge gegeben (de part. an. IV, 10). Die nützlichen Künste dienen dem praktischen Leben. Die nachahmende Kunst dient der edlen Ergetzung (*διαγωγή*) und der Erholung (*ἄνεσις, τῆς συντονίας ἀνάπαυσις*) mittelst 178 einer unschädlichen (und in anderm Betracht positiv werthvollen) Anregung bestimmter Gefühle und ihrer *κάθαρσις*, d. h. ihres Ablaufs, wodurch sie zeitweilig aufgehoben, gleichsam aus der Seele entfernt werden (Pol. VIII, 7). Die *κάθαρσις* ist nicht eine Reinigung der Affecte von Unlauterkeit, sondern das zeitweilige Wegschaffen oder Austilgen der Affecte selbst (wie auch Pol. II, 1267a, 5—7 Befriedigung vom Affect „heilt"). Dem kunstgemässen Abschluss des Dargestellten entspricht der naturgemässe Ablauf der in dem empfänglichen Zuschauer und Hörer angeregten Gefühle. In den Dienst der sittlichen Bildung (*παιδεία, μάθησις*) können solche Kunstwerke treten, die das, was schöner oder edler als das Gewöhnliche ist, nachbilden, insbesondere gewisse Arten der Musik und Malerei (aber ohne Zweifel auch der Dichtkunst). Alle künstlerische Nachbildung (*μίμησις*) geht (nach Poët. 9: *ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει*, die Geschichte *τὰ γενόμενα λέγει*, die Poesie *οἷα ἂν γένοιτο*) nicht sowohl auf die einzelnen, mit mancherlei Zufälligem behafteten Objecte, als vielmehr auf deren Wesen und Gesetz und gleichsam auf die Tendenz der Natur bei deren Bildung, so dass Idealisirung des jedesmaligen Objectes in seinem eigenen Charakter eine künstlerische Aufgabe ist; durch die gute Lösung derselben wird das Kunstwerk selbst etwas Schönes, auch wenn das nachgebildete reale Object nicht (wie bei der Tragödie) schöner und edler, als das Gewöhnliche, sondern nur diesem gleich oder (wie bei der Komödie) geringer, als dieses ist. Schön ist das Gute, wenn es als solches zugleich angenehm ist (Rhet. I, 9, 1366a, 34). Die Schönheit besteht in Grösse und Ordnung (Poët. c. 7, 1450b, 37).

Die Aristotelische Definition der Tragödie lautet (Poët. c. 6): *ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις* (nämlich in Dialog und Chorgesang), *δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν**). Der ernste, sittlich würdige Gehalt der Tragödie wird durch die Bestimmung: *σπουδαία πρᾶξις*, die hedonische Form durch: *ἡδυσμένῳ λόγῳ*, die kathartische Wirkung durch die letzten Worte der Definition gefordert: durch den Verlauf der an die tragischen Ereignisse geknüpften Affecte heben diese selbst sich auf und wird zugleich der Drang, solche Affecte (d. h. Furcht- und Mitleidempfindungen überhaupt) zu hegen, befriedigt und gestillt**). Das *παρασκευάζειν*

---

*) Dass in die Tragödie unter anderm *οἰκτραὶ ῥήσεις* und auch *φοβεραὶ καὶ ἀπειλητικαί* eingehen müssen, sagt schon Plato Phaedr. p. 268, wo der Zusatz *ἀπειλητικαί* deutlich zeigt, dass wenigstens Plato nicht an die Furcht des Zuschauers für sich, auf welche Lessing irrigerweise den *φόβος* bei Aristoteles deutet, gedacht haben kann. Cf. Ar. Poët. 11, p. 1452a, 38; 13, p. 1453a, 4.

**) Die *κάθαρσις τῶν παθημάτων* ist, wie namentlich J. Bernays nachgewiesen hat, nicht eine Reinigung der Affecte, sondern eine (zeitweilige) Befreiung des mit den Affecten Behafteten von denselben; jedoch möchte sie nicht (wie Bernays will) als eine erleichternde Entladung bleibender Gefühlsdispositionen (der Furchtsamkeit, Mitleidigkeit etc.), auch nicht mit Heinr. Weil (der *τῶν τοιούτων παθημάτων* als genit. subjectivus nimmt und als Object den Menschen denkt) als eine blosse Befreiung von dem Missbehagen, das sich an die Entbehrung der Emotionen knüpft, sondern vielmehr (wie von mir in meinem kritischen Bericht in Fichte's Zeitschr. Bd 36, 1860 und in der Abh. über die Lehre des Arist. von dem Wesen und der Wirkung der Kunst ebd. Bd. 50, 1867, und auch auf Grund specieller Vergleichung des medicinischen Gebrauchs des Terminus von A. Döring im Philol. XXI, 1864, nachgewiesen wird), als eine zeitweilige Wegschaffung, Ausscheidung,

179 πάθη und die κάθαρσις, die Anregung und der naturgemässe Ablauf der Gefühle und die schliessliche Ausgleichung, Beruhigung und Befreiung wird bei dem Zu-

---

Aufhebung der jedesmaligen Affecte (der Furcht, des Mitleids etc.) selbst zu deuten sein. Bei Plato ist Phaedo p. 69c κάθαρσις τῶν ἡδονῶν Austilgung der Lüste oder Befreiung (der Seele) von den Lüsten; Sophist. p. 230e ist der καθαρτὴς ἐμποδίων μαθήμασι δοξῶν ein Befreier von solchen Ansichten, die der Gelangung zu richtiger Einsicht hinderlich sind; bei Arist. selbst liegt die gleiche Construction Hist. anim. VI, 18 (κάθαρσις καταμηνίων) vor (welche Stelle Döring Philol. XXI, S. 526 citirt). Vergl. ἰατρεία τῆς ἐπιθυμίας Pol. II, 7, 1267a 5—7. Gegen die Bernays'sche Deutung spricht, dass weder der Beweis für den Wortsinn von κάθαρσις als „erleichternde Entladung", noch auch von παθήματα als Gefühlsdispositionen für wirklich erbracht gelten kann (dass πάθημα die letztere Bedeutung, die Bernays a. a. O. Anm. 9, S. 194—196 annimmt, nicht habe, zeigt Bonitz im 5. Hefte seiner Arist. Studien, Wien 1867, nach Döring Philol. XXVII) und dass nach Pol. VIII, 7, p. 1342a, 1 ff. eben das πάθος, welches eine κίνησις ist, von der κάθαρσις betroffen wird. An die Stelle der (von Plato beabsichtigten) dauernden Befreiung vom Affect durch Ertödtung desselben setzt Aristoteles die zeitweilige Befreiung von demselben durch die (künstlerische) Anregung und den Ablauf selbst. Bei dem Hören der Musik, dem Anschauen der Darstellung einer Tragödie etc. werden zunächst eben diejenigen Affecte durch den Ablauf selbst wieder gestillt und gleichsam aus uns heraus geschafft (καθαίρεται), welche das Kunstwerk in uns erregt hat, aber dieselbe κάθαρσις betrifft mittelbar auch alle gleichartigen, unter denselben Begriff fallenden Affecte, die (potentiell) in uns liegen; diese werden von dem durch das Kunstwerk erregten Gefühl gleichsam bewältigt und mit diesem zugleich werden dann auch sie aufgehoben oder ausgetilgt, nämlich zeitweilig, bis allmählich sich neues Bedürfniss ansammelt, das auf's neue Anregung und Ablauf verlangt. (Derselbe Doppelvorgang findet bei der κάθαρσις im eigentlichen, medicinischen Sinne statt, wovon der Vergleich entnommen ist; Problem. A, 42, p. 864a, 32—34 heisst es von purgirenden Medicamenten: κρατήσαντα ἐκπίπτει φέροντα τὰ ἐμπόδια αὑτοῖς, καὶ καλεῖται τοῦτο κάθαρσις. Vergl. Plat. Leg. 790e). Es handelt sich dabei nicht um dauernde Austilgung der πάθη überhaupt, um Erzeugung von Apathie oder auch nur Metriopathie, auch nicht um (qualitative) Besserung (Läuterung), sondern um die jedesmalige Befriedigung eines regelmässig wiederkehrenden Gemüthsbedürfnisses, welches an sich durchaus normal ist, bei längerer Andauer aber anderen Functionen, insbesondere der μάθησις, hinderlich werden würde, wesshalb es (und zwar nach Aristoteles eben durch die rechte und maassvolle Befriedigung selbst) aufgehoben und die Seele von ihm befreit oder gleichsam gereinigt werden muss. Dieses Bedürfniss fehlt bei Niemandem ganz, auch bei denen nicht, in welchen es zu schwach ist; seine Natur aber lässt sich am deutlichsten da erkennen, wo es in abnormer Stärke auftritt (wie bei den Enthusiasten), wesshalb Aristoteles bei der Erläuterung des Katharsis-Begriffs Pol. VIII, 7 von diesem Falle ausgeht. (Nach der zeitweiligen Wiederaufhebung des Affectes bleibt die Gefühlsdisposition bestehen und durch Erinnerung kann das Gefühl wieder auftauchen; aber zur Zeit hat doch die Erregtheit des Gefühles selbst und auch der Drang zur Erregtheit derartiger Gefühle aufgehört und wir sind frei für andere Functionen. Wäre das Beharren der actuellen Empfindung über das Stück hinaus normal, wie hätten die Griechen es ertragen, nach den Tragödien das Satyrspiel zu schauen? Der naturgemässe Abschluss der Gefühlserregtheit knüpft sich an den kunstgemässen Abschluss des Stücks; dieser involvirt eine Aufhebung des πάθος. Dass ein Oedipus es nicht leicht nimmt mit dem sittlich Verletzenden in dem, was er, obschon unwissentlich, gethan hat, dass er so edel und stark empfindet, um sich die härteste Busse freiwillig aufzuerlegen, diese Kraft seiner Gesinnung setzt, während sie das tiefste Mitleid motivirt, doch zugleich auch dem Mitleid seine Schranke, so dass wir uns von ihm wieder befreit finden mit dem Schluss des Stückes. Auch dem Drang zum γέλως über das Niedere ist vermöge des Verlaufs der Komödie sein Recht geworden; die „Unschädlichkeit" des Niederen und Verzerrten, sein Nichtheranreichen an den Kern unseres Wesens setzt, indem dadurch die Heiterkeit beim Anschauen möglich wird, doch auch dieser Stimmung ihre Grenze; sie findet ihr naturgemässes Ende mit dem kunstmässigen Abschluss des Stücks. In diesem Sinne dürfen wir uns wohl den Aristotelischen Gedankengang ergänzen. Vielleicht hat jedoch Aristoteles das eigentlich

schauer um so sicherer und vollständiger erreicht, je mehr das Kunstwerk auch 180 in sich selbst vollendet ist oder den objectiven, auf die Natur des Darzustellenden gegründeten Normen entspricht. Seinem Inhalt nach hat das durch die Tragödie erweckte Gefühl, obschon es ein Unlustgefühl ist, doch auch als Mitgefühl mit dem Edlen etwas Erhebendes und Erfreuendes; diesen gemischten Charakter desselben bezeichnet Aristoteles nicht ausdrücklich in den uns erhaltenen Theilen

---

Aesthetische, den Abschluss der durch das Kunstwerk erregten Gefühle selbst, mit der heilsamen Nebenwirkung, der Befreiung von dem Drang, derartige Gefühle zu hegen, zu unmittelbar zusammengefasst.) In der Definition der Tragödie legt Aristoteles auf die schliessliche Befreiung das Hauptgewicht; in der Ableitung von Vorschriften tritt die Anregung selbst in den Vordergrund. An die Katharsis des Gefühls knüpft sich mit Nothwendigkeit eine Lust (*κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς*), mag der Inhalt des Gefühls ein an sich erfreulicher oder trauererregender sein (vergl. häufige Aussprüche von Dichtern über die Erleichterung, die in der Aeusserung des Gefühles liegt, wie Gothe's Wort von dem Götterwerth der Töne und Thränen, über die Befreiung von Stimmungen durch Production des Kunstwerks, ferner der *ἵμερος γόοιο* bei Homer, Aesch Choeph. parod. str. *α'* 5: *δι' αἰῶνος δ' ἰυγμοῖσι βόσκεται κέαρ*, Schiller's Verse: „des Beifalls lang gehemmte Lust befreit jetzt aller Hörer Brust“ etc.), auch schon bei blosser Sympathie, wesshalb auch die Tragödie mit Lust angeschaut wird. Die Kunst will nicht actuell vorhandene Affecte (des gemeinen Lebens) umbilden, sondern die in dem unerregten, aber auf Erregung gespannten Publicum liegende Potenz zu Affecten anregen und diese Affecte zum Ablauf bringen. An sich ist die Katharsis gegen den edleren oder unedleren Charakter der Affecte indifferent; aber wie der Rohere nach roherer, so begehrt der Gebildete nach edlerer Anregung. Arist. Pol. VIII, 7: *ποιεῖ δὲ τὴν ἡδονὴν ἑκάστοις τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον.* Aristoteles will, dass dem Bedürfniss beider Classen des Publikums genügt werde. Als blosses der Erholung (*ἄνεσις* oder *ἀνάπαυσις*) dienendes Spiel ist jene Anregung der Affecte *παιδιά*, als edle Unterhaltung aber ist der Kunstgenuss *διαγωγή*. Die *διαγωγή* setzt die geistige Bildung schon voraus. Werke edler Kunst aber, die den Rohen kalt lassen, dem Gebildeten den reinsten Genuss gewähren, können auch dazu verwendet werden, den noch zu Bildenden in seiner Bildung zu fördern, indem sie ihn gewöhnen, sich auf die rechte Weise zu freuen und zu trauern (*χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι ὀρθῶς* oder *ὡς δεῖ*) und so sein Gemüth veredeln. Diese Wirkung kann nicht jede Kunst, sondern nur die idealisirende (das Bessere, Schönere nachbildende) üben, und nicht auf Jeden, sondern nur auf den Bildungsfähigen, also vorzugsweise auf die Jugend. Aristoteles bezeichnet diese Wirkung (die er freilich nicht sowohl der die Affecte selbst lebhafter anregenden, als vielmehr, wenigstens vorzugsweise, der ruhigeren, charakterzeichnenden Darstellung zuzuschreiben scheint) als die ethische (*πρὸς ἀρετὴν παιδεία, μάθησις*). Er will insbesondere gewisse Arten der Musik zu diesem Behufe verwendet sehen. Die Tragödie trägt (gleich dem Epos) ihrem Begriffe nach (als *μίμησις πράξεως σπουδαίας*) jenen edlen, würdigen Charakter, der die durch sie bewirkte *κάθαρσις* zur *διαγωγή* dienen lässt; eben dieser Charakter befähigt dieselbe auch sittlich bildend zu wirken; doch hat Aristoteles wenigstens nicht ausdrücklich die Tragödie auch als Bildungsmittel für die Jugend betrachtet, sondern scheint bei ihr vielmehr ein im Allgemeinen schon genügend vorgebildetes (wenn gleich nicht ganz von Schwächen freies) Publicum vorauszusetzen, dem sie zur *διαγωγή* diene; wegen der Relativität des Maasses der Bildung aber kann wohl auch eine ethisch fördernde Wirkung nicht schlechthin ausgeschlossen sein. Arist. Polit. VIII, 7, 1341b, 36: *φαμὲν δὲ οὐ μιᾶς ἕνεκεν ὠφελείας τῇ μουσικῇ χρῆσθαι δεῖν, ἀλλὰ καὶ πλειόνων χάριν· καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν, καὶ καθάρσεως, — τρίτον δὲ πρὸς διαγωγήν, πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν.* Ib. 1342a, 8: *ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως. ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως (ὅλως τοὺς?) παθητικούς, τοὺς δὲ ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ καὶ πᾶσι γίνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς.* Ib. 6, 1341a, 21: *οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικόν, ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν, ὥστε πρὸς τοὺς τοιούτους αὐτῷ καιροὺς χρηστέον, ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μάθησιν.*

der Poetik, wohl aber in der Rhetorik (I, 11, 1370b, 24—28), indem er in den Klagegesängen neben der Trauer die Lust der Erinnerung und gleichsam der Vergegenwärtigung dessen findet, was Jener gethan habe und was für ein Mann er gewesen sei.

Der Politik untergeordnet ist die Rhetorik oder die *δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν* (Rhet. I, 2). Nicht sowohl das *πείθειν* selbst als vielmehr das *ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον* ist das Werk der Rhetorik. Es geht nicht an, durch wissenschaftliche Beweise die Menge zu überzeugen; es muss argumentirt werden auf Grund des Allen Zugänglichen (der *κοινά*). Die rhetorische Kunst muss zwar das einander Entgegengesetzte beides glaubhaft zu machen wissen; aber die Absicht (*προαίρεσις*) des Redners soll auf das Wahre und auf die bessere Sache gerichtet sein: wir sollen von der Fähigkeit, die an sich eine doppelseitige Ausbildung und Anwendung zulässt, nur im guten Sinne Gebrauch machen. Die Möglichkeit, missbraucht zu werden, theilt die Rhetorik mit allem Guten mit Ausnahme der Tugend; dies aber hebt nicht ihre Nützlichkeit auf (Rhet. I, 1).

§ 51. Die Schüler des Aristoteles in den nächsten zwei bis drei Jahrhunderten nach seinem Tode, namentlich Theophrast von Lesbus, Eudemus von Rhodus, Aristoxenus der Musiker, Dikaearch, Klearch aus Soli, ferner Strato, der Physiker, Lyko, Aristo, Hieronymus, Kritolaus, Diodorus, Staseas und Kratippus (welchen Letzteren zu Athen noch Cicero's Sohn Marcus gehört hat), wenden sich überwiegend von der metaphysischen Speculation ab und theils der Naturforschung, theils einer mehr populären Behandlung der Ethik zu, unter mancherlei Umbildungen der Aristotelischen Lehre meist im naturalistischen Sinne. Die späteren Peripatetiker gehen wiederum mehr auf die eigenen Anschauungen des Aristoteles zurück, und erwerben sich grossentheils besonders als Ausleger seiner Schriften Verdienste. Die namhaftesten Interpreten sind: Andronikus von Rhodus, der Ordner der Aristotelischen Schriften (um 70 v. Chr.), Boëthus aus Sidon (der zur Zeit Caesars lebte), Nikolaus von Damaskus (der unter Augustus und Tiberius in Rom lehrte), Alexander von Aegae (ein Lehrer des Nero), Aspasius und Adrastus aus Aphrodisias (um 120 nach Chr.), Alexander von Aphrodisias (um 200 nach Chr.), der *κατ᾽ ἐξοχήν* der Exeget genannt zu werden pflegt; von den noch Späteren (aus der Schule der Neuplatoniker) 181 Porphyrius (im dritten Jahrhundert), Themistius (im vierten Jahrh.), Philoponus und Simplicius (im sechsten Jahrhundert nach Chr.).

A. Trendelenburg, über die Darstellung der Peripatetischen Ethik bei Stobaeus, S. 155—158 in: Monatsber. der Berliner Akad. der Wiss., Februarheft 1858. H. Meurer, Peripateticorum philosophia moralis secundum Stobaeum, Wimariae 1859. Vgl. Meineke in Mützell's Zeitschr. f. d. G.-W. 1859, S. 563 f.

Die erhaltenen Schriften des Theophrast sind mit denen des Arist. Venetiis 1495—98 zuerst edirt worden. Theophrasti Eresii quae supersunt ed. Jo. Gottlob Schneider, Leipz. 1818—21; ed. Frid. Wimmer, Bresl. 1842, Leipz. 1854, Paris 1866. Ueber die Schriften des Theophrast, deren Titel sich bei Diog. L., 42—50 auf-

gezeichnet finden, handelt Herm. Usener, Analecta Theophrastea, diss. Bonnensis, Lips. 1858, und Rh. Mus. XVI, S. 259 ff. u. 470 ff., über seine Phytologie Kurt Sprengel und E. Meyer in ihren Darstellungen der Gesch. der Botanik, über seine Psychologie Philippson, in: ὕλη ἀνθρωπίνη, 2. Bd, Berl. 1831, über seine Gotteslehre Krische, Forschungen I., S. 339—349, über seine Darstellung menschlicher Charaktere n. A. Carl Zell, de Th. char. indole, Freiburg i. Br., 1823 — 25, Pinzger, Ratibor 1833—39, H. E. Foss, Halle und Altenburg, Pr., 1834, 36, 61, Fr. Hanow, diss. Bonn., Lpz. 1858; vgl. Th. charact. ed. Dübner, Par. 1842; ed. Foss, Leipz. 1858; ed. Eug. Petersen, Leipz. 1859; Jac. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, ein Beitrag zur Religionsgesch, mit krit. und erkl. Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit, Berlin 1866; Th. charact. et Philodemi de vitiis l. X. ed. J. L. Ussing, Havniae 1868.

Ueber Eudemus handelt A. Th. H. Fritzsche, de Eud. Rhodii philosophi peripatetici vita et scriptis, in seiner Ausgabe der Eud. Ethik, Regensburg 1851. Die Fragmente des Eudemus hat Spengel edirt: Eudemi Rhodii peripatetici fragmenta quae supersunt, Berol. 1866; ed. II. ib. 1870.

Fragmente aus den Schriften mehrerer Peripatetiker (Aristoxenus, Dikaearch, Phanias, Klearch, Demetrius, Strato u. A.) hat Carl Müller in: Fragmenta historicorum Graec., vol. II. Par. 1848 zusammengestellt.

Aristoxenus' Grundzüge der Rhythmik, gr. u. d. hrsg. von Heinr. Feussner, Hanau 1840; Elem. rhythm. fragm. ed. J. Bartels (diss.), Bonnae 1854. Ἀριστοξένου ἁρμονικῶν τὰ σωζόμενα, gr. n. deutsch, mit einem Anhang, rhythm. Fragm. des A. enthaltend, von Paul Marquard, Berlin 1868. Ueber ihn handeln: W. L. Mahne, Amst. 1793, Hirsch, Ar. u. s. Grundzüge der Rhythmik, G.-Pr., Thorn 1859. Paul Marquard, de Ar. Tarentini elementis harmonicis, diss. inaug., Bonn 1863. Carl von Jan, in: Philol., Bd. 29, 1869, S. 300—318; vgl. G.-Pr., Landsberg a. d. W. 1870. Bernh. Brill, Ar.' rhythm. u. metr. Messungen, m. ein. Vorw. v. K. Lehrs, Leipz. 1870.

Dicaearchi quae supersunt ed. Max. Fuhr, Darmst. 1841. Ueber Dikaearch handeln Aug. Buttmann, Berol. 1832, F. Osann in: Beitr. zur griech. u. röm. Litteraturgesch., Bd. II, Kassel 1839, A F. Näke in: Opusc. philol. I, Bonn 1842, Mich. Kutorga in: Mélange gr.-rom. de l'Acad. de St. Pétersb. I, 1850, Franz Schmidt, de Heraclidae Pontici et Dic. Messenii dialogis deperditis, diss inaug. phil., Bresl. 1867.

Ueber den Dichter Theodektes, einen Schüler und Freund des Aristoteles handelt C. F. T. Märcker, de Theodectis vita et scriptis, Breslau 1835 (vgl. Welcker, die griech. Tragödien, III, S. 1070 ff.)

Ueber Klearch handelt J. Bapt. Verraert, diss. inaug., Gandavi 1828.

Ueber Phanias aus Eresus handeln: Aug. Voisin, diss. inaug., Gandavi 1824, J. F. Ebert, in dessen Diss. Siculae, Königsberg 1825, S. 76—90, A. Boeckh in: Corp. inscr. Graec., vol. II, Berol. 1843, p. 504 f.

Ueber Demetrius den Phalereer existiren Abhandlungen von H. Dohrn, Kiel 1825, Th. Herwig, Rinteln 1850, Chr. Ostermann, Hersfeld 1847 und Fulda 1857; vgl. Grauert, hist. u. philol. Analekten I, S. 310 ff.

Ueher Strato von Lampsakus handelt C. Nauwerck, Berolini 1836; vgl. Krische, Forschungen I, S. 349—358.

Ueber Lyko handelt Creuzer in: Wiener Jahrb. 1833, Bd. 61, S. 209 f.

Ueber Aristo von Keos handeln J. G. Hubmann in: Jahn's Jahrb., 3 Supplementbd., 1834, S. 102 ff., F. Ritschl in: Rhein. Mus. N. F. I, 1842, S. 193 ff., Krische, Forschungen I, S. 405 ff.

Ueber spätere Peripatetiker handeln: Brandis, über die griech. Ausleger des Arist. Org., in: Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., 1833, S. 273 ff; Zumpt über den Bestand der philos. Schulen in Athen, ebend. 1842, S. 96 ff. Ueber Adrastus handelt Martin zu Theo Smyrnaeus, Astronom., Paris 1849, S. 74 ff. 182

Ueber Nicolaus von Damascus handelt C. Müller, hist. gr., III, 343 ff.; Conr. Trieber, qu. Lac. p. I: de Nic. Dam. Laconicis, diss. Gotting., Berol. 1867.

Schriften des Alexander Aphrodisiensis sind schon im dritten Bande der Aldinischen Ausg. des Arist., Ven. 1495—98, herausgegeben worden; die Schriften de anima, de fato bei Themistii opera, Venet. 1534; einzelne Schriften öfters, in neuerer Zeit de fato ed. Orelli, Turici 1824; quaest. nat. et mor. ed. L. Spengel, Monachii 1842; comm. in Arist. metaph. ed. H. Bonitz, Berol. 1847. Ueber Alexander von Aphrodisias handelt Usener, Alex. Aphr. quae feruntur problemat. lib. III. et IV, Programm des Joachimsth. Gymn. zu Berlin, 1859. Nourisson, de la liberté et du hasard, ess. sur Al. d'Aphr., suivi du traité du destin et du libre pouvoir trad. en fr., Paris 1870.

Aristoteles soll (nach Gell. N. A. XIII, 5) kurz vor seinem Tode auf die Frage, wen er der Nachfolge im Lehramte für würdig halte, die sinnbildliche Antwort ertheilt haben, der Lesbische und der Rhodische Wein seien beide trefflich, aber jener sei wohlschmeckender (ἡδίων ὁ Λέσβιος); er habe so zwischen Eudemus von Rhodus und Theophrast von Lesbus zu Gunsten des Letzteren entschieden. Theophrast stand 35 Jahre lang der Schule vor und soll 85 Jahre alt gestorben sein (Diog. L. V, 36; 40; 58), so dass seine Geburt in 373 oder 372 v. Chr., sein Tod in 288 oder 287 zu setzen sein wird. Er hiess ursprünglich Tyrtamus; Aristoteles soll ihn Theophrast wegen seiner ansprechenden Rede genannt haben. Nicht stets blieb seine Lehrthätigkeit unangefochten; doch war die Bedrohung (306) ohne dauernden Erfolg (s. Franz Al. Hoffmann, de lege contra philosophos, inprimis Theophrastum, auctore Sophocle, Amphiclidae filio, Athenis lata, Carlsruhe 1842). Die Forschungen des Theophrast und des Eudemus sind vorwiegend Ergänzungen der Aristotelischen, wobei es jedoch auch nicht ganz an Berichtigungsversuchen fehlt. Eudemus scheint treuer dem Aristoteles gefolgt, Theophrast selbständiger verfahren zu sein; sofern beide von Aristoteles in Einzelnem abweichen, giebt sich bei Eudemus mehr eine theologische, bei Theophrast aber eine naturalistische Neigung kund, so dass jener dem Platonismus, dieser dem Stratonismus einigermaassen näher steht. Aus des Eudemus nicht auf uns gekommener Geschichte der mathematischen und astronomischen Doctrinen haben Spätere (z. B. Proclus zum Euklid) manche Notizen geschöpft. In der Logik wurde von Theophrast und Eudemus namentlich die Lehre von den Möglichkeitsurtheilen und die Schlusslehre fortgebildet. In der Metaphysik und Psychologie zeigt Theophrast eine gewisse Hinneigung zur Annahme der Immanenz bei Problemen, die Aristoteles im Sinne der Transscendenz hatte lösen wollen; doch bleibt Theophrast im Wesentlichen noch den Aristotelischen Anschauungen getreu. Der νοῦς ist auch ihm (nach Simpl. zur Phys. f. 225) der bessere und göttlichere Theil des Menschen, da er von Aussen eingeht als ein Vollkommenes; auch Theophrast statuirt einen gewissen χωρισμός desselben; aber der νοῦς soll auch irgendwie dem Menschen σύμφυτος sein, ohne dass uns jedoch nach den vorhandenen Berichten die Anschauung des Theophrast völlig klar würde. Auch die Denkthätigkeit will er κίνησις nennen, freilich nicht im Sinne räumlicher Bewegung. In der Ethik legt er grosses Gewicht auf die Choregie, die der Tugend durch äussere Güter zu Theil werden müsse; ohne diese sei nicht die volle Glückseligkeit erreichbar. Sehr oft wurde ihm später (besonders von den Stoikern), vorgeworfen, dass er den Dichterspruch gebilligt habe: vitam regit fortuna, non sapientia; doch hat er denselben ohne Zweifel nur auf das äussere Leben bezogen. Dass die Tugend um ihrer selbst willen erstrebenswerth sei und ohne sie alle äusseren Güter werthlos, an dieser Ueberzeugung hält auch Theophrast fest (Cic. Tusc. V, 9; de leg. I, 13). Eine geringe Abweichung von den moralischen Regeln hält Theophrast in dem Falle für gestattet und gefordert, wenn sie um des Freundes willen zum Zweck der Abwehr eines grossen Uebels
183 oder der Erlangung eines grossen Gutes erfolge. Theophrast bekämpft die Thieropfer. Auf die Gemeinschaft (οἰκειότης) aller lebenden Wesen untereinander basirt er ethische Beziehungen. Das Hauptverdienst des Theophrast liegt in der Erweiterung der Naturkunde, besonders der Botanik (Phytologie), und in der naturwahren Schilderung menschlicher Charaktere, demnächst auch in seinen Beiträgen zur Darstellung und Kritik der Geschichte der Wissenschaften.

Aristoxenus aus Tarent, der Musiker, nahm (nach Cic. Tusc. I, 10, 20) die von Plato verworfene, von Aristoteles aber mittelst seines Begriffs der Entelechie wesentlich umgebildete Behauptung wieder auf: animam ipsius corporis in-

tentionem quandam esse; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tamquam in cantu sonos. Seine Bedeutung liegt hauptsächlich in seiner Theorie der Musik, die er jedoch nicht auf philosophisch-mathematische Speculation, sondern auf das scharf wahrnehmende Ohr basirt. Er hat ausser den „Elementen der Harmonik" u. a. auch Biographien von Philosophen, insbesondere von Pythagoras und Plato verfasst.

Dikaearch aus Messene (in Sicilien) bevorzugte das praktische Leben vor dem theoretischen (Cic. ad Att. II, 76). Er trieb mehr empirische Forschung, als Speculation. Sein Βίος Ἑλλάδος, wovon wenige Fragmente sich erhalten haben, war eine geographisch-historische Beschreibung Griechenlands. Es giebt nach Dikaearch nicht einzelne substantielle Seelen, sondern nur eine durch alle Organismen verbreitete Kraft des Lebens und der Empfindung, die sich in den körperlichen Gebilden vorübergehend individualisirt (Cic. Tusc. I, 10, 21; 31; 77).

Strato aus Lampsakus, der Physiker (der 288 oder 287 v. Chr. dem Theophrast im Lehramt folgte und 18 Jahre lang der Schule vorstand), bildete die Aristotelische Lehre zum consequenten Naturalismus um. Wahrnehmung und Denken sind einander immanent (Plut. de sol. animal. c. 3); es giebt keinen schlechthin gesonderten νοῦς. Der Sitz des Denkens ist im Haupte zwischen den Augenbrauen; dort beharrt die (materielle) Spur (ὑπομονή) der Wahrnehmungsbilder und wird wieder bewegt bei der Erinnerung (Plut. de plac. IV, 23). Die Weltbildung erfolgt durch Naturkräfte (Cic. de nat. deorum I, 13, 35; Acad. pr. II, 38, 121). Dass Strato auch über logische und ethische Probleme geschrieben hat, geht aus dem Verzeichniss seiner Schriften bei Diog. L. V, 58—60 hervor.

Spätere Peripatetiker: Lyko aus Troas, der, nachdem er Strato und auch den Dialektiker Panthoides gehört hatte, jenem als Leiter der Schule folgte und 44 Jahre lang derselben vorstand (Antigonus der Karystier, um 200 oder vielleicht erst um 144 v. Chr., hat sein Leben beschrieben), Aristo von Keos, den Schüler des Lyko, Hieronymus, Kritolaus und Diodorus nennt Cicero (de fin. V, 5), ohne denselben grosse Bedeutung beizumessen. Ein Schüler und Erbe des Aristo von Keos war Aristo von Kos (Strabo XIV, 2, 19). Dass neben Lyko und Aristo und zwar gleichzeitig mit dem Akademiker Lakydes (dem Nachfolger des Arcesilas) im Lyceum Prytanis gelehrt habe, lässt sich aus der Notiz des Suidas über Euphorio schliessen, dass dieser (geb. um 274) ein Schüler des Lakydes und Prytanis gewesen sei. Auch Callipho, den Cicero (de fin. V, 25) älter, als Diodorus nennt, scheint ein Peripatetiker gewesen zu sein, der im zweiten Jahrhundert vor Chr. lehrte. Ausserdem sind noch zu erwähnen die mehr gelehrten, als philosophischen Alexandriner Hermippus (vielleicht mit dem von Athenaeus VII, 327 erwähnten Smyrnäer Hermippus identisch; vgl. A. Lozynski, Hermippi Smyrnaei Peripatetici fragmenta, Bonn 1832; Preller in Jahn's Jahrb. XVII, 1836, S. 159 ff.; Müller, fragm. hist. Gr. III, 35 ff.), dessen Βίοι um 200 v. Chr. verfasst worden zu sein scheinen; Satyrus, der gleichfalls ein biographisches Sammelwerk (Βίοι) schrieb; Sotion (über den Panzerbieter in Jahn's Jahrb., Supplementbd. V, 1837, S. 211 ff. handelt), der Verfasser der von Diog. Laërtius (vielleicht mittelbar) benutzten Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων, um 190 v. Chr., und Herakleides Lembus (s. Müller a. a. O. III, 167 ff.), der um 150 aus den Βίοι des Satyrus und aus den Διαδοχαί des Sotion einen Auszug verfasste. Dem ersten Jahrhundert vor Chr. gehören an: Staseas aus Neapel (Cic. de fin. V, 25; de orat. I, 22) und Kratippus zu Athen (Cic. de off. I, 1 u. ö.).

Andronikus aus Rhodus, der (schon oben, S. 162, erwähnte) Herausgeber 184 und Erklärer der Aristotelischen Schriften (um 70 v. Chr.), Boëthus aus Sidon (nebst dem Mathematiker Sosigenes zur Zeit des Julius Caesar), Nicolaus

von Damascus (nach C. Müller geb. 64 v. Chr., am Hofe des jüdischen Königs Herodes, später in Rom lebend) haben besonders als Förderer des Studiums und des Verständnisses der Aristotelischen Schriften Bedeutung. Andronikus (der bei Ammonius Hermiae in dessen Erläuterung der Aristotelischen Schrift de interpret., Schol. ed. Br. p. 97 a, 19, der eilfte Vorsteher der Schule, ἑνδέκατος ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους, heisst) ordnete die Aristotelischen und die Theophrastischen Schriften sachlich, Porphyr. Vita Plotini 24: Ἀνδρόνικος ὁ Περιπατητικὸς τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών. Er ging in seiner Darstellung der Aristotelischen Lehre (nach dem Zeugniss des Neuplatonikers Ammonius) von der Logik aus, die von der Beweisführung (ἀπόδειξις) handle (also von der Form des Philosophirens, die in allen philosophischen Doctrinen zur Anwendung komme, mithin zuerst gekannt sein müsse, vgl. Arist. Metaph. IV, 3, 1005 b, 11), wie denn auch die üblich gebliebene (höchst wahrscheinlich von ihm ausgegangene) Ordnung der Aristotelischen Schriften nach diesem Princip mit der Logik (Analytik) als dem „Organon" beginnt. Sein Schüler Boëthus (zu dessen Freunden der dem Stoicismus huldigende Geograph Strabo gehörte) glaubte dagegen, die Physik sei die uns näher liegende und verständlichere Doctrin und wollte daher die philosophische Unterweisung mit ihr eröffnet wissen. Beiden stand der Grundsatz fest, dass die πραγματεῖαι (Complexe verwandter Untersuchungen, also Doctrinen, Zweigwissenschaften der Philosophie) nach dem Princip des Fortgangs von dem πρότερον πρὸς ἡμᾶς zu dem πρότερον φύσει zu ordnen seien. Auch Diodotus, der Bruder des Boëthus, war ein peripatetischer Philosoph (Strabo XVI, 2, 24). An Boëthus scheint sich wenigstens in einzelnen Beziehungen Xenarchus angeschlossen zu haben, der in Alexandria, Athen und Rom lehrte. Nikolaus von Damascus hat die peripatetische Philosophie compendiarisch dargestellt und dabei in der Metaphysik eine andere Ordnung eingehalten, als die, welche Andronikus in der von ihm besorgten Ausgabe der Aristotelischen Metaphysik befolgt hat. Hauptsächlich mit der Logik und Physik scheint sich der um eben diese Zeit lebende alexandrinische Peripatetiker Aristo beschäftigt zu haben, dem Apulejus (de dogm. Pl. III.) eine Berechnung der syllogistischen Figuren zuschreibt, und dem wohl auch eine von Simplicius erwähnte Exegese der Kategorien, so wie eine von Strabo (XVII, 1, 5) angeführte Schrift über den Nil, an die sich ein Prioritätsstreit dieses Peripatetikers mit dem eklektischen Platoniker Eudorus (s. u. § 65) knüpfte, angehört.

Bei manchen Peripatetikern dieser späteren Zeit finden wir eine Annäherung an den Stoicismus, so namentlich bei dem (von dem Stoiker Posidonius manche Doctrinen entnehmenden) Verfasser der wahrscheinlich im ersten Jahrhundert vor Chr. oder auch um die Zeit von Chr. Geburt entstandenen Schrift de mundo (περὶ κόσμου), und in anderen Beziehungen bei Aristokles aus Messene (in Sicilien), dem Lehrer des Alexander von Aphrodisias. Die spätere Verschmelzung der Hauptsysteme im Neuplatonismus wurde durch solchen Eklekticismus angebahnt.

In der Exegese der Aristotelischen Schriften liegt das Hauptverdienst der Peripatetiker der Kaiserzeit. Alexander von Aegae, ein Lehrer Nero's, schrieb Erklärungen zu den Kategorien, wie auch zu den Büchern vom Himmel. Aspasius schrieb Erklärungen zu den Kategorien, zu der Schrift de interpretatione, der Physik, den Büchern vom Himmel, der Metaphysik und der Nikomachischen Ethik. Adrastus schrieb περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων, verfasste Erläuterungen zu den Kategorien und der Physik, auch zu dem Platonischen Timaeus, vielleicht auch zur Ethik des Aristoteles und des Theo-
185 phrast, ferner eine Harmonik in drei Büchern and eine Abhandlung über die

Sonne, die wohl einen Theil der astronomischen Schrift ausmachte, aus welcher Theo's Astronomie (s. u. § 65) grösstentheils entnommen ist. Herminus commentirte die Kategorien und andere logische Schriften des Aristoteles (er soll von dem Cyniker Demonax doppelsinnig ἄξιος δέκα κατηγοριῶν genannt worden sein). Aristokles hat ein historisch-kritisches Werk über die Philosophie verfasst. Alexander von Aphrodisias, der Exeget, dem zwischen 198 und 211 unter Septimius Severus der Lehrstuhl für peripatetische Philosophie in Athen übertragen wurde, ein Schüler des Herminus, des Aristokles von Messene und des (von dem gleichnamigen Astronomen zur Zeit des Julius Caesar zu unterscheidenden) Peripatetikers Sosigenes unterschied bei dem Menschen einen νοῦς ὑλικός oder φυσικός, und einen νοῦς ἐπίκτητος oder νοῦς καθ' ἕξιν, identificirte aber den νοῦς ποιητικός, durch dessen Wirkung der potentielle Verstand im Menschen zum actuellen werde, mit der Gottheit. Von Alexanders Commentaren sind noch vorhanden: zu Buch I. der Analyt. priora, zur Topik, zur Meteorologie, zu περὶ αἰσθήσεως, zu Buch I.—V. der Metaph. nebst einer verkürzenden Bearbeitung seines Commentars zu den übrigen Büchern der Metaphysik; verloren sind seine Commentare zu mehreren logischen und physikalischen Schriften, wie auch zu der Psychologie. Erhalten sind ferner seine Schriften: περὶ ψυχῆς, περὶ εἱμαρμένης, φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων, περὶ μίξεως. Die „Probleme" und die Schrift „über die Fieber" sind unecht. Einige andere Schriften haben sich nicht erhalten.

§ 52. Zeno aus Cittium (auf Cypern), ein Schüler des Cynikers Krates, dann auch des Megarikers Stilpo und der Akademiker Xenokrates und Polemo, begründete um 308 v. Chr. durch Veredelung der Cynischen Ethik und durch Verbindung derselben mit Heraklitischer Physik und modificirter Aristotelischer Logik eine philosophische Schule, die nach dem Versammlungsorte die stoische genannt wurde. Dieser Schule gehören an: Zeno's Schüler: Persaeus, Aristo aus Chios, Herillus von Karthago, und besonders Kleanthes, Zeno's Nachfolger im Lehramt, dann Kleanths Schüler Sphaerus vom Bosporus und besonders Chrysippus, der dem Kleanth im Lehramt folgte und die stoische Lehre zuerst zur vollen systematischen Durchbildung führte, ferner Zeno von Tarsus, der dem Chrysippus folgte, Diogenes der Babylonier, Antipater von Tarsus, Panaetius von Rhodus, der hauptsächlich den Stoicismus in Rom verbreitete, Posidonius von Rhodus, ein Lehrer Cicero's. Römische Stoiker sind: L. Annaeus Cornutus (im ersten Jahrh. nach Chr.) und der Satiriker A. Persius Flaccus, L. Annaeus Seneca, C. Musonius Rufus, der Sclave Epiktet aus Phrygien, der Kaiser Marcus Aurelius Antoninus im zweiten Jahrhundert nach Chr. und Andere.

Ueber die stoische Philosophie überhaupt handeln: Justus Lipsius, manuductio ad Stoicam philosophiam, Antv. 1604 u. ö., Dan. Heinsius in seinen orat., Lugd. Bat. 1627, Gataker, de disciplina Stoica cum sectis aliis collata, vor seiner Ausgabe des Antonin, Cantabrig. 1653, und Andere, dann aber namentlich: Dietr. Tiedemann, System der stoischen Philosophie, 3 Bde, Leipz. 1776. Eine Uebersicht über den gesammten Entwicklungsgang des Stoicismus giebt L. Noack, aus 186

der Stoa zum Kaiserthron, ein Blick auf den Weltlauf der stoischen Philosophie, in: Psyche, Bd. V, Heft 1, 1862, S. 1—24. Vgl. F. Ravaisson, essai sur le stoicisme, Paris 1856; D. Zimmermann, quae ratio philosophiae Stoicae sit cum religione Romana, Erlangen 1858; L. v. Arren, quid ad informandos mores valere potuerit priorum St. doctrina, Colmar 1859; F. Leferrière, Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains, Paris 1860; J. Dourif, du stoicisme et du christianisme considérés dans leurs rapports, leur difference et l'influence respective qu'ils ont exercée sur les moeurs, Paris 1863. Die eingehendste Untersuchung über den Stoicismus überhaupt und die einzelnen Stoiker führt Zeller, Ph. d. Gr., 2. Aufl., III, 1, 1865, S. 26—340, 498—522, 606—684.

Zeno's Schriften (über den Staat, über das naturgemässe Leben etc.), deren Verzeichniss sich bei Diog. Laërt. VII, 4 findet, sind sämmtlich verloren gegangen. Ueber Zeno haben im Alterthum namentlich Persäus (sein unmittelbarer Schüler) und Antigonus Carystius (nach 226 v. Chr., dem Todesjahre des Peripatetikers Lyco, und vielleicht erst um 144 v. Chr.) geschrieben, von denen wir aber nur mittelbar (besonders durch Diogenes Laërtius) wissen, in neuerer Zeit Hemingius Forellus, Upsalae 1700 und G. F. Jenichen, Lipsiae 1724; über seine Gotteslehre handelt Krische, Forschungen I, S. 365—404.

Ueber Aristo von Chios existiren ältere Abhandlungen von G. Buchner Lips. 1725, J. B. Carpzow, Lips. 1742, und J. F. Hiller, Viteb. 1761, und eine aus der neueren Zeit von N. Saal, de Aristone Chio et Herillo Carthaginiensi, stoicis commentatio, Coloniae 1852; über seine Gotteslehre handelt Krische, Forschungen I, S. 404—415.

Ueber Herillus handelt W. Tr. Krug, Herilli de summo bono sententia explosa, non explodenda, in: Symb. ad hist. philos. p. III, Lips. 1822, und Saal (a. o. bei Aristo von Chios).

Ueber Persaeus handelt Krische, Forschungen I, S. 436—443.

Kleanths Gesang auf den höchsten Gott haben edirt A. H. L. Heeren, in Stob. ecl. phys. 1792, J. H. A. Schwabe, Jena 1819, Chr. Petersen, Kiel 1825, Sturz, Lips. 1785, ed. nov. cur. Merzdorf, Lips. 1835, und Andere. Kleanths andere Schriften (deren Titel Diog. L., VII, 174 f. anführt) sind verloren gegangen. Vergl. Gottl. Chr. Friedr. Mohnike, Kleanthes der Stoiker, Greifswald 1814, Wilh. Traugott Krug, de Cleanthe divinitatis assertore ac praedicatore, in: Symb. ad hist. philos. II., Lips. 1819; Krische, Forschungen I, S. 415—436.

Ueber Chrysippus schrieben: F. N. G. Baguet, de Chrysippi vita, doctr. et rel. comm., in: Annales acad. Lov., Lovanii 1822; Chr. Petersen, phil. Chrys. fundamenta, Altona und Hamb. 1827, vgl. Trendelenburg's Recension in: Berl. Jahrb. f. wiss. Kritik, 1827, 217 ff.; Krische, Forschungen I, S. 443—481; Th. Bergk, de Chrysippi libris περὶ ἀποφαντικῶν, Cassel 1841; Nicolai, de logicis Chrys. libris, Quedlinb. 1859. Die Titel der Schriften des Chrysippus finden sich verzeichnet bei Diog. Laërt. VII, 189 ff.

Ueber Diogenes den Babylonier handelt Krische, Forsch. I, S. 482—491.

Ueber Antipater von Tarsus handeln: A. Waillot, Leodii 1824, und F. Jacobs, in dessen: Lect. Stobenses, Jenae 1827.

Ueber Panaetius handelt C. G. Ludovici, Lips. 1734, und ausführlicher F. G. van Lynden, Lugd. Bat. 1802.

Die Fragmente des Posidonius haben edirt: J. Bake, Lugd. Bat. 1810, und C. Müller in: Fragm. hist. Gr. III, Par. 1849, S. 245 ff. Ueber ihn handeln: Paul Töpelmann, de Pos. Rhodio rerum scriptore, diss., Bonn 1867; R. Scheppig, de Posidonio Apamensi, rerum, gentiom, terrarom scriptore, Brl. 1870.

Ueber den Stoicismus unter den Römern schrieben: Holleuberg, Lips. 1793. C. Aubertin, de sap. doctoribus, qui a Cic. morte ad Neronis princ. Romae vig., Par. 1857. Ferraz, de Stoica disciplina apud poëtas Romanos, Paris 1863. Vgl. auch C. Martha, les moralistes sous l'empire Romain, philosophes et poëtes, Paris 1864, 2. éd. Par. 1866. P. Montée, le Stoicisme à Rome, Paris 1865. Franz Knickenberg, de ratione Stoica in Persii satiris apparente, diss. philol., Monasterii 1867. Herm. Schiller, die stoische Opposition unter Nero, Progr. des Lyc. zu Wertheim 1867. Lud. Borchert, num Antistius Labeo, auctor scholae Proculianorum, Stoicae philos. fuerit addictus, diss. inaug. jur., Berlin 1869.

187 Von den philos. Schriften des L. Annaeus Seneca sind erhalten: Quaestionum naturalium libri VII, und eine Reihe moralisch-religiöser Abhandlungen: de providentia, de brevitate vitae und Trostschreiben ad Helviam matrem, ad Marciam und ad Polybium; de vita beata, de otio aut secessu sapientis, de animi tranquilli-

tate, de constautia, de ira, de clementia, de beneficiis, und die Epistolae ad Lucilium. Ausgaben lieferten Gronovius, Amsterdam 1662, Ruhkopf, Leipz. 1797—1811, Schweighäuser, Bipont. 1809, Vogel, Leipz 1829, Fickert, Leipz. 1842—45, Haase, Leipz. 1852—53, und Andere Vgl Joh. Jac. Czolbe, vindic. Senecae, Jen. 1791. Werner, de Senecae philosophia, Bresl. 1825. E Caro, quid de beata vita senserit Seneca, Paris 1852. Wölfflin, in: Philologus, Bd. VIII, 1853, S. 184 ff. H. L. Lehmann, L. Annaeus Seneca und seine philos. Schriften, in: Philologus, Bd. VIII, 1853, S. 309—328. F. L. Böhm, Annaeus Seneca und sein Werth auch für unsere Zeit, Progr. d. Fr.-Wilh.-Gymn. zu Berlin, 1856. C. Aubertin, sur les rapports supposés entre Sénèque et St. Paul, Par. 1857 und 1869. C. R. Fickert, L. Sen. de nat. deorum, G.-Pr, Breslau 1857. H. Doergens, Antonin. cum Senecae philos. compar., diss. Bonnensis, Lpz. 1857. Baur, Seneca und Paulus, das Verhältniss des Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Seneca's, in: Zeitschr. f wiss Theol., Bd. 1, 1858, Heft 2 und 3. Holzherr, der Philosoph Annaeus Seneca, Rastatter Schulprogr., Tüb. 1858 und 59. Rich. Volkmann, zur Gesch der Beurtheilung Seneca's, in: päd Archiv 1, Stettin 1859, S. 589—610. W. Bernhardt, die Anschauung des Seneca vom Universum, Wittenberg 1861. Siedler, die religiös-sittliche Weltanschauung des Philosophen Lucius Annaeus Seneca, Schulpr., Fraustadt 1863. Vgl. Bernhardy, Grundr. der röm. Litt, 4. A., S. 811 ff Oct. Gréard, de litteris et litt. studio quid censuerit L. Ann Seneca, diss, Par. 1867. Ed. Goguel, Sénèque, Strassbourg 1868 (Extrait du bulletin de la soc. litt. de Strassbourg).

L. Annaei Phurnuti (Cornuti) de natura deorum l. (*περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως*) ed. Frid. Osann; adj. est J. de Villoison de theologia physica Stoicorum commentatio, Gott. 1814. Vgl. Martini, de L. Annaeo Cornuto, Lugd. Bat. 1825.

C. Musonii Rufi reliquiae et apophthegmata, ed J. Venhuizen Peerlkamp, Harlemi 1822, praeced. Petri Nieuwlandii diss. de Mus. Rufo (die zuerst 1783 erschienen war). Vgl. Moser in Daub und Creuzer's Studien VI, 74 ff, Bähler im N. Schweizerischen Museum IV, 1, 1864, S. 23—37; Otto Bernhardt, zu Mus. Rufus, G.-Pr., Sorau 1866.

Epiktets (von Arrian aufgezeichnete) Lehren in den *διατριβαί* und im Encheiridion hat Joh. Schweighäuser, Leipz. 1799, edirt, nebst dem Commentar des Simplicius zum Encheiridion, Leipz. 1800. Eine deutsche Uebersetzung der Unterredungen des Epiktet haben J. M. Schultz, Altona 1801—3, und K. Enk, Wien 1866, geliefert; auch des Simplikios' Commentar zu Epiktet's Handbuch ist durch K. Enk aus dem Griechischen in das Deutsche übertragen worden, Wien 1867 (1866). Ueber Epiktet schrieben Joh. Friedr. Beyer, über Ep, Marburg 1795, Perlett, dict. st. et Christ. quorundam compar., Erfurt 1798, J. Spangenberg, die Lehre des Ep, Hanau 1849, Winnefeld, in der Zeitschr. f. Philos. N. F. Bd 49, 1866, S 1—32 und S 193—226, Gust. Grosch, die Sittenlehre des Epiktet, G.-Pr., Wernigerode 1867. Mit dem Encheiridion ist öfters die fälschlich dem in Platon's Phaedon auftretenden Kebes zugeschriebene, dem späteren eklektischen Stoicismus entstammte Schrift: Tabula (*πίναξ*) edirt worden (von Schweighäuser, Leipzig 1798, u. A.).

Des Kaisers Marc. Aurel. Antoninus Schrift: *τὰ εἰς ἑαυτόν* haben J. M. Schultz, Schleswig 1802, und Andere edirt Vgl. N. Bach, de M. Aurel. Ant imperatore philosophante, Lips. 1826, H. Doergens (s. o. bei Seneca), F. C. Schneider, Uebersetzung der Meditationen, Breslau 1857, 2. A. ebd. 1865, M. E. de Suckau, étude sur Marc Aurèle, sa vie et sa doctrine, Paris 1858, M. Noël des Vergers, essai sur Marc-Aurèle, Paris 1860, Max Königsbeck, de Stoicismo Marci Antonini 188 Regiomonti Pr. 1861, Ed. Zeller, Marcus Aurelius Antoninus, in Zeller's Vortr. und Abh, Leipz. 1865, S 82—107. Arn. Bodek, M Aurel. Ant. als Freund und Zeitgenosse des Rabbi Jehuda ha-Nasi, Leipz 1868. J. Schuster, ethices stoicae apud M. A. A. fundamenta (Schriften der Univ. zu Kiel aus dem Jahr 1868, Bd. XV.), Kiel 1869.

Ausser den erhaltenen Schriften und Fragmenten von Schriften der Stoiker selbst dienen uns besonders Angaben des Cicero, Plutarch, Diog L. (Buch VII), Stobaeus und Simplicius als Quellen unserer Kenntniss des Stoicismus.

Die Stoiker zählten sich den Sokratikern zu, und ihre Lehre und Lebensanschauung steht in der That mit der Sokratischen in einer so wesentlichen Verwandtschaft und ist so sehr Fortsetzung schon vorhandener Bestrebungen, dass zwar die Unterscheidung von den früheren Schulen, aber nicht die Zurechnung zu einer andern Hauptperiode der Philosophie der Griechen überhaupt als gerecht-

fertigt erscheint. „Bei der Zeichnung des Bildes des stoischen Weisen hat Sokrates gesessen; — die Stoiker rangen danach, ihren inwendigen Menschen nach dem Urbilde des tugendhaften Weisen aufzubauen, dessen Züge sie von der verklärten Hochgestalt des Sokrates entnahmen“ (Noack, Psyche, V, I, 1862, S. 13). Die Bedeutung der philosophischen Production im Stoicismus ist zwar nicht gering zu achten, insbesondere auf dem Gebiete der Ethik, wo in der strengen Unterscheidung und Sonderung des sittlich Guten von dem Angenehmen und der Vergleichgültigung des Letzteren zugleich das Verdienst und die Einseitigkeit der Stoiker liegt, tritt aber im Ganzen doch hinter die Erhaltung und Ausbreitung der von den Früheren überkommenen philosophischen Bildungselemente zurück, und die Modificationen in Form und Inhalt beruhen grösstentheils auf der Tendenz der Schulung der Vielen; die Ausbreitung aber mit den durch sie bedingten Modificationen der Lehre neben geringerem Fortschritt in der philosophischen Gedankenbildung kann keine neue Hauptperiode begründen.

Das Leben **Zeno's**, des Stifters der stoischen Schule, fällt etwa zwischen 350 und 258 v. Chr.; zu einer sicheren Bestimmung sind die Nachrichten zu widerspruchsvoll. Sohn des Mnaseas, eines Kaufmanns in Cittium (einer hellenischen Stadt, welche daneben auch phönicische Einwohner hatte), trieb auch er anfangs (nach Diog. L. VII, 1 ff. bis zum 30. oder vielmehr nach Persaeus bei Diog. L. VII, 28 bis zum 22. Lebensjahre) Handel. Ein Schiffbruch soll ihn veranlasst haben, in Athen zu verweilen. Die Lectüre von Schriften der Sokratiker (insbesondere der Xenophontischen Memorabilien und der Platonischen Apologie, Diog. L. VII, 3 und Themist. orat. 23, p. 295 c) erfüllte ihn mit Bewunderung vor der Charakterstärke des Sokrates, und in Krates, dem Cyniker, glaubte er den Mann zu finden, der Jenem unter den damals Lebenden am ähnlichsten sei. Demgemäss schloss er sich als Schüler an Krates an. Die Schriften Zeno's, insbesondere die frühesten, sollen den Cynismus noch in manchen crasseren Anschauungen bekundet haben, welche spätere Stoiker (insbesondere wohl Chrysippus) durch mildere und feinere zu ersetzen suchten. Von Zeno's Werk über den Staat sagte man (Diog. L. VII, 4), er habe dasselbe ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς geschrieben. Nicht dauernd durch den Cyniker befriedigt, soll er zu Stilpo sich gewandt haben, von dem ihn Krates vergeblich wieder loszureissen suchte (Diog. L. VII, 24); dann hörte er den Xenokrates und nach dem Tode des Letzteren (Ol. 116, 3 = 314 v. Chr.) auch noch den Polemo. Nicht lange nach 310 v. Chr. gründete er seine eigene philosophische Schule in der Στόα ποικίλη (einer mit Gemälden des Polygnot geschmückten Säulenhalle); nach dem Ort der Vorträge erhielt die Schule den Namen der **stoischen**. Zeno soll nach Apollonius (bei Diog. L. VII, 28) 58 Jahre lang gelehrt haben, was zu der Angabe stimmt, dass er 98 189 Jahre alt geworden sei; nach dem Zeugniss des Persaeus aber (ebend.) ist er im Alter von 72 Jahren gestorben (wofür Zumpt wegen Diog. L. VII, 9, wo Zeno sich in einem Brief an Antigonus 80jährig nennt, 92 lesen will). Er starb um 260, vielleicht 258 v. Chr. (vgl. Th. Roeper, Philol. IX, p. 29). Die Athener hielten Zeno hoch und ehrten ihn (nach Diog. L. VII, 10) durch einen goldenen Kranz, ein auf Staatskosten erbautes Grabmal und (nach Diog. L. VII, 6) auch durch eine eherne Bildsäule, wegen der ἀρετῇ καὶ σωφροσύνῃ, die er in Lehre und Leben bewiesen und zu der er die Jugend geleitet habe. Die Titel der Schriften Zeno's führt Diog. L. VII, 4 an.

Kleanthes von Assos in Troas war (nach Diog. L. VII, 168) ursprünglich Faustkämpfer, und verdiente sich, während er bei Zeno hörte, seine Nahrung Nachts durch Wassertragen und Teigkneten. Er fasste schwer und langsam die philosophischen Lehren, hielt aber treu an dem einmal Angeeigneten fest, wess-

halb ihn Zeno mit einer harten Tafel verglichen haben soll, anf die sich nnr mit Mühe schreiben lasse, die aber die Züge dauernd bewahre. Er soll (Diog. L. VII, 176) 19 Jahre lang Schüler des Zeno gewesen nnd ihm danach in der Function der Leitung der Schule gefolgt sein. Die Titel der Schriften führt Diog. VII, 174—175 an.

Ansser Kleanth sind nnter den Schülern des Zeno bemerkenswerth: Persaeus ans Cittium, dem wir mehrere werthvolle litterarische Angaben verdanken (er siedelte nm 278 v. Chr. mit seinem Schüler Aratns von Soli von Athen aus zum macedonischen Könige Antigonus Gonatas über), Aristo von Chius, der das Theoretische nnterschätzte, die Logik als unnütz, die Physik als dem Menschen nnerreichbar verwarf nnd ausser Tugend und Laster alles Andere für gleichgültig erklärte, und Herillns von Carthago, der im Gegentheil in das Wissen (ἐπιστήμη) die Hauptanfgabe des Menschen setzte, daneben aber einen Unterzweck (ὑποτελίς, Diog. L. VII, 165) anerkannte: nach ihm sind Glücksgüter Schätze der Unweisen, das höchste Gnt des Weisen aber ist die Erkenntniss.

Chrysippns von Soli oder Tarsns in Cilicien (282—209 v. Chr.), der Nachfolger des Kleanth, ist durch seine allseitige Durchbildnng des Systems gleichsam der zweite Begründer der stoischen Schule geworden, so dass man sagte (Diog. L. VII, 183):

Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά.

Doch arbeitete er sehr in's Breite. Er soll täglich 500 Zeilen geschrieben und im Ganzen 705 Bücher verfasst haben, indem er sehr viele Stellen ans anderen Autoren, besonders ans Dichtern, citirte nnd sich selbst oft wiederholte und oft anch Früheres berichtigte (Diog. L. VII, 180 f.).

Neben Chrysipp ist nnter den Schülern des Kleanth besonders Sphaerns vom Bosporus berühmt (über den Diog. L. VII, 177—178 haudelt). Der Stoiker Boëthus scheint ein Zeitgenosse nnd Mitschüler des Chrysippns gewesen zu sein (wie sich ans Diog. L. VII, 54 schliessen lässt).

Die Nachfolger des Chrysippns waren Zeno von Tarsns und Diogenes der Babylonier (ans Seleukea am Tigris), zu dessen Schülern Krates von Mallos, vielleicht auch der Grammatiker Aristarch nnd gewiss anch Apollodorus, der Verfasser der (nach 144 geschriebenen) Χρονικά nnd anderer Schriften gehört. Daranf folgte im Lehramt Antipater von Tarsns. Diogenes kam (nach Gell. N. A. XV, 11) im Jahre 155 v. Chr. zngleich mit dem Akademiker Karneades nnd dem Peripatetiker Kritolans als Gesandter der Athener, nm den Erlass einer diesen auferlegten Geldstrafe zu erwirken, nach Rom, wo dnrch die Vorträge dieser Philosophen zuerst die griechische Philosophie bekannt, aber vom Senat ungünstig aufgenommen wurde. „Der Peripatetiker Kritolans entzückte die römische Jugend dnrch den gewandten nnd treffenden Ansdruck, der Akademiker Karneades dnrch gewaltige Rede nnd glänzenden Scharfsinn, der Stoiker Diogenes 190 dnrch den rnhigen nnd milden Fluss seiner Vorträge". Ueber die Sendnng dieser Philosophen nach Rom handelt Wiskemann, G.-Pr., Hersfeld 1867. Der ältere Cato wollte nicht, dass die römische Politik, für die römische Jngend die höchste Norm von unbedingter Antorität, selbst wieder in ihrem Bewusstsein dnrch den Einfluss der fremden Philosophen einer allgemeineren ethischen Norm nnterworfen werde. Er drang anf möglichst rasche Abfertigung dieser Gesandten. Ihm galt die Verurtheilung des Sokrates, als des Urhebers solcher zersetzenden Reflexion, für gerecht nnd gut. Ein Senatsbeschlnss vom Jahre 150 verwies aus Rom alle fremden Philosophen nnd Lehrer der Redekunst.

Panaetius von Rhodus (geb. um 180, gest. nm 111 v. Chr.), ein Schüler des Diogenes, gewann römische Aristokraten, wie Laelins und Scipio (welchen

letzteren er auch nach Cic. Acad. II, 2, 5 u. A. auf dessen Gesandtschaftsreise nach Alexandrien 143 v. Chr. begleitete), für die griechische Philosophie. Er milderte die Härten der stoischen Lehre (Cic. de fin. IV, 28), strebte nach einem minder spinösen und mehr glänzenden Vortrag, und berief sich neben den älteren Stoikern auch auf Plato, Aristoteles, Xenokrates, Theophrast und Dikaearch. Mehr zum Zweifel geneigt, als zum starren Dogmatismus, verwarf er die astrologische Wahrsagung, bekämpfte die Mantik überhaupt, gab die Lehre von der Weltverbrennung auf, an der schon Boëthus und andere Stoiker gezweifelt hatten, und bekannte mit Sokratischer Bescheidenheit, von der vollendeten Weisheit noch fern zu sein. Sein Werk περὶ τοῦ καθήκοντος liegt Cicero's Büchern de officiis zum Grunde (Cic. de off. III, 2; ad Att. XVI, 11). Mit ihm beginnt innerhalb des Stoicismus die (durch die Beziehung zu den Römern wesentlich mitbedingte) Neigung zum Eklekticismus. Zu den Schülern des Panaetius gehörte der berühmte Rechtsgelehrte und Pontifex Maximus Q. Mucius Scaevola (gest. 82 v. Chr.), der eine dreifache Theologie unterschied: die der Dichter, der Philosophen und der Staatsmänner. Die erste sei anthropomorphisch und anthropopathisch und daher falsch und unwürdig. Die andere sei rationell und wahr, aber unbrauchbar. Die dritte, die den herkömmlichen Cultus aufrechterhalte, sei unentbehrlich. (Aehnlich dachte M. Terentius Varro, 115—25 v. Chr., der, durch den Akademiker Antiochus von Ascalon gebildet, gleich diesem eklektisch philosophirte, die Mythen aber im Sinne der Stoiker allegorisch deutete und Gott als die Seele des Weltganzen auffasste.)

Posidonius aus Apamea (in Syrien), der zu Rhodus seine Schule hielt, wo ihn u. A. auch Cicero und Pompejus hörten, ein Schüler des Panaetius, galt für den πολυμαθέστατος und ἐπιστημονικώτατος unter den Stoikern. Er wandte sich wieder mehr dem Dogmatismus zu, verschmolz Aristotelische und Platonische Lehren mit den Stoischen, und gefiel sich in schwungvoller Rede, so dass Strabo (III, p. 147) ihm zuschreibt: συνενθουσιᾶν ταῖς ὑπερβολαῖς. Um dieselbe Zeit lebte der Stoiker Apollodorus Ephillus (oder vielmehr Ephelus, ὁ ἔφηλος, lentiginosus).

Der Stoiker Athenodorus aus Tarsus war Vorsteher der Pergamenischen Bibliothek und später Begleiter und Freund des jüngeren Cato (Uticensis), der die stoischen Grundsätze durch sein Leben zu bewähren wusste. Neben ihm war Antipater aus Tyrus, der um 45 v. Chr. zu Athen starb, ein Lehrer des jüngeren Cato. Der Stoiker Apollonides, ein Freund Cato's, war bei diesem in dessen letzten Tagen.

Diodotus war (um 85 v. Chr.) ein Lehrer Cicero's und später (bis zu seinem Tode, um 60 v. Chr.) dessen Hausgenosse und Freund. Athenodorus, der Sohn des Sandon, vielleicht ein Schüler des Posidonius, war ein Lehrer des Octavianus Augustus (neben Arius von Alexandrien, der wahrscheinlich mit dem 191 eklektischen Platoniker Arius Didymus identisch ist). Um die Zeit des Augustus scheint der Stoiker Heraklitus (oder Heraklides) gelebt zu haben, der Verfasser der „Homerischen Allegorien“ (ed. Nic. Schow, Gott. 1782; ed. Mehler, Lugd. Batav. 1851). Unter Tiberius lehrte in Rom Attalus, ein Lehrer Seneca's. Ein Lehrer Nero's war Chaeremon, der später in Alexandria einer Schule vorgestanden zu haben scheint.

L. Annaeus Seneca aus Corduba (in Spanien), der Sohn des Rhetors L. Annaeus Seneca, lebte von 3—65 nach Chr. Die Ethik wurde von ihm vorwiegend cultivirt und zwar mehr im Sinne der Mahnung zur Tugend, als der Untersuchung über das Wesen der Tugend. Er steht Cynikern seiner Zeit nahe, sofern auch er auf theoretische Untersuchungen und systematischen Zusammenhang

sehr geringen Werth legt. Der Begriff ernster Forschungsarheit als eines sittlichen Selbstzwecks fehlt; er kennt nur den Gegensatz: facere docet philosophia, non dicere; philosophiam oblectamentum facere, quum remedium sit etc., wodurch er die stoische Abkehr von dem Aristotelischen Begriff des Philosophirens auf die Spitze treibt. Durch seine hoffnungslosen Klagen über die Verdorbenheit und das Elend des menschlichen Lebens und durch seine milden Zugeständnisse an die menschliche Schwäche entfernt er sich weit von dem Geiste der älteren Stoa.

L. Annaeus Cornutus (oder Phurnutus) lebte um 20—66 oder 68 nach Chr. in Rom. Er schrieb in griechischer Sprache. Der Satiriker A. Persius Flaccus (34 — 62 n. Chr.) war sein Schüler und Freund. Auch M. Annaeus Lucanus (39—65), der Brudersohn Seneca's, gehörte zu seinen Schülern. Der stoischen Richtung gehörten auch die bekannten Republikaner Thrasea Paetus (Tac. Ann. XVI, 21 ff.; Hist. IV, 10; 40) und Helvidius Priscus (Ann. XVI, 27—35; Hist. IV, 5 f.; 9; 53) an.

C. Musonius Rufus aus Volsinii, ein Stoiker von ähnlicher Richtung, wie Seneca, wurde mit anderen Philosophen 65 nach Chr. durch Nero aus Rom verbannt (Tac. Annal. XV, 71) später wahrscheinlich durch Galba zurückberufen, von Vespasian, als dieser die Philosophen aus Rom verwies, dort belassen und stand in persönlicher Verbindung mit Titus. Sein Schüler Pollio (nach Zeller III, 1, 1865, S. 653 vielleicht der Grammatiker Valerius Pollio, der unter Hadrian lehte) hat ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου aufgezeichnet, aus denen wahrscheinlich Stobaeus seine Mittheilungen über seine Lehren geschöpft hat. Musonius reducirte die Philosophie auf die einfachsten Tugendlehren. Einer seiner schönsten Aussprüche ist: Handelst du gut unter Mühen, so wird die Mühe vergehen, aber das Gute bestehen; handelst du schlecht mit Lust, so wird die Lust vergehen, aber das Schlechte bestehen.

Epiktet aus Hierapolis (in Phrygien), ein Sclave des Epaphroditus, eines der Leibwächter des Kaisers Nero, dann Freigelassener, war ein Schüler des Musonius Rufus, und hernach Lehrer der Philosophie in Rom bis zu der Vertreibung der Philosophen aus Italien durch Domitian im Jahre 94 nach Chr. (Gell. N. A. XIV, 11; vgl. Suet. Domit. 10), wonach er zu Nikopolis in Epirus lebte; dort hörte ihn Arrian, der seine Reden niederschrieb. Auf die Unabhängigkeit des Geistes von allem Aeusseren, da dieses nicht in unserer Gewalt sei, und zwar durch Entsagen und Ertragen (ἀνέχου καὶ ἀπέχου) legt Epiktet das Hauptgewicht; der Mensch soll streben, alle seine Güter in sich selbst zu finden. Am meisten soll der Mensch den Gott (θεός oder δαίμων) in seinem Innern schenen.

Die Sentenzen des Kaisers Marc Aurel beruhen grossentheils auf denen des Epiktet. Seine Vorliebe für eine einsame Betrachtung, bei welcher der Mensch mit seinem Genius allein zusammen sei, giebt seinen Anschauungen bereits eine 192 gewisse Verwandtschaft mit dem bald hernach aufkommenden Neuplatonismus.

§ 53. Die Stoiker stellen die Logik und Physik thatsächlich in den Dienst der Ethik, obschon sie grösstentheils der Physik (mit Einschluss der Theologie) den Vorrang vor der Ethik zusprechen. Unter dem Namen Logik befassen mehrere Stoiker die Dialektik und Rhetorik. Die stoische Dialektik ist eine Erkenntnisslehre. Sie fusst auf der Aristotelischen Analytik, ergänzt diese durch gewisse Untersuchungen über das Kriterium der Wahrheit, über die sinnliche Wahrnehmung, über einzelne Schlussformen (insbesondere über die

hypothetischen Schlüsse), gefällt sich aber auch in manchen Aenderungen der Terminologie, die keinen wissenschaftlichen Fortschritt begründen, sondern nur etwa die elementare Unterweisung erleichtern; nicht selten wird auch die leichtere Verständlichkeit auf Kosten der Tiefe erzielt. Als das fundamentale Kriterium der Wahrheit gilt den Stoikern die mit sinnlicher Klarheit das Object ergreifende Vorstellung. Alles Wissen geht aus der sinnlichen Wahrnehmung hervor: die Seele ist ursprünglich gleichsam ein unbeschriebenes Blatt Papier, auf welches zuerst durch die Sinne Vorstellungen gezeichnet werden. An die Stelle der Platonischen Ideenlehre und der Aristotelischen Lehre von dem begrifflichen Wesen tritt bei den Stoikern die Lehre von den subjectiven Begriffen, die durch Abstraction gebildet werden; in der objectiven Realität giebt es nur Einzelwesen. An die Stelle der zehn Aristotelischen Kategorien setzen die Stoiker vier allgemeinste Classenbegriffe: Substrat, wesentliche Eigenschaft, Beschaffenheit und Verhältniss.

Von dem stoischen Begriff der *πρόληψις* handelt Roorda, Lugd. Bat. 1823 (abg. aus den Annales Acad. Lugdun. 1822–23), von der stoischen Kategorienlehre Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 217—232; vgl. Prantl in s. Gesch. d. Logik, Zeller in s. Ph. d. Gr. etc., auch I. H. Ritter, de St. doctr. praes. de eorum logica, Breslau 1849; Nicolai, de log. Chrys. libris, G.-Pr., Quedl. 1859.

Die **Stoiker** führen die **drei Haupttheile** der Philosophie auf die drei allgemeinsten Arten der *ἀρετή* zurück, nach welcher der Philosoph strebe: Tüchtigkeit in Naturerkenntniss, in sittlicher Bildung und in logischer Bildung (Plutarch de plac. philos. I., prooem.: *ἀρετὰς τὰς γενικωτάτας τρεῖς· φυσικήν, ἠθικήν, λογικήν*). Den Terminus **Logik** gebrauchen die Stoiker für die Lehre von den *λόγοις*, d. h. von den Gedanken und Reden, und theilen dieselbe ein in **Dialektik** und **Rhetorik**. Diog. L. VII, 41: *τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικήν.* Kleanth stellt sechs Theile, wie es scheint, ohne Reduction auf jene drei, zusammen: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik, Theologie. Die Stoiker verglichen (nach Diog. L. VII, 40; Sext. E. adv. M. VII, 17 ff.) die Logik mit den Knochen und Sehnen des Thieres, mit der Schale des Eies und mit der Umzäunung des Gartens, die Ethik entweder 193 mit dem Fleisch und dem Eiweiss und die Physik (insbesondere als Theologie) mit der Seele, dem Dotter, oder (was Andere, z. B. Posidonius, vorzogen) die Physik mit dem Fleisch, dem Eiweiss und den Bäumen, und die Ethik mit der Seele, dem Dotter und den Früchten.

Die **Dialektik** war den Stoikern theils die Lehre von der Sprache (Grammatik), theils die Lehre von dem durch die Sprache Bezeichneten, den Vorstellungen und Gedanken (Erkenntnisslehre mit Einschluss der umgebildeten Aristotelischen Logik). In der **Grammatik** sind die Leistungen der Stoiker sehr verdienstlich, aber zum Theil mehr für die positive Sprachforschung, als für die Philosophie von Bedeutung. Vgl. **Lersch** und **Steinthal** in ihren oben (S. 24) citirten Schriften.

Die Fundamentalfrage der stoischen **Erkenntnisslehre** geht auf das Prüfungsmittel (*κριτήριον*) der Wahrheit. Eine ähnliche Frage kannte schon Aristoteles (Metaph. IV, 6: *τίς ὁ κρινῶν τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὅλως τὸν περὶ ἕκαστα κρινοῦντα ὀρθῶς;*), rechnete aber dieselbe zu den müssigen gleich der Frage, ob wir

jetzt wachen oder schlafen. Bei den Stoikern dagegen und überhaupt in der nacharistotelischen Philosophie gewinnt die Frage nach dem Kriterium eine wachsende Bedeutung. Die Annahmen der ältesten Stoiker über die Bedingungen der Wahrheit unserer Erkenntnisse sind noch von ziemlich unbestimmter Art. Zeno soll (nach Cic. Acad. II, 47) die Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern verglichen haben, die Zustimmung (*συγκατάθεσις*) mit der halb geschlossenen Hand, die Erfassung des Objectes selbst (*κατάληψις*) mit der völlig geschlossenen Hand (der Faust), das Wissen mit der Umfassung der Faust durch die andere Hand, wodurch der Zusammenschluss gefestigt und gesichert werde. Hierzu stimmt die stoische Definition des Wissens (Stob. Ecl. Eth. II, 128) als der *κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου*, woran sich die Annahme schliesst, dass ein *σύστημα* aus solchen *καταλήψεις* die Wissenschaft ausmache. Der Stoiker Boëthus nannte (nach Diog. L. VII, 54) als Kriterien *νοῦς* und *αἴσθησις* und *ὄρεξις* und *ἐπιστήμη*. Chrysippus aber, den Boëthus bekämpfend, und mit ihm Antipater von Tarsus und Apollodorus und Andere setzen als Kriterium der Wahrheit die *καταληπτικὴ φαντασία*, d. h. diejenige Vorstellung, welche, von einem realen Objecte in uns angeregt, eben dieses Object gleichsam zu erfassen (*καταλαμβάνειν*) vermag. Das Wort *καταλαμβάνειν* wird auch in der Philolaus-Schrift von dem Erfassen des Objectes gebraucht (*ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν*, s. Boeckh, Philol. S. 192), und in eben diesem Sinne gebraucht es der Stoiker Posidonius bei Sext. adv. M. VII, 93: das Licht wird von dem lichtartigen Auge, die Stimme von dem luftartigen Gehör erfasst, die Natur des All von dem ihr verwandten *λόγος* in uns; der Ausdruck *φαντασία καταληπτική* ist nicht direct als die Vorstellung, durch welche unsere Seele ergriffen, tangirt wird, sondern als die, durch welche unsere Seele das Object (*τὸ ὑπάρχον*) erfasst, zu deuten. Bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 244 findet sich folgende Definition der *φαντασία καταληπτική: ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*. Ob freilich eine gewisse Vorstellung von dieser Art sei, kommt jedesmal wieder in Frage; es ist Sache des freien Entschlusses, einer Vorstellung die Beistimmung (*συγκατάθεσις*), wodurch wir sie für wahr erklären, entweder zu gewähren oder zu versagen, und nur der Weise wird hierin stets richtig verfahren. Der nächste Anhalt ist die sinnliche Klarheit (*ἐνάργεια*) welche den nicht von einem Object ausgehenden Vorstellungen, den blossen Phantasiebildern (*φαντάσματα*) zu fehlen pflegt. Da jedoch der Fall mitunter vorkommt, dass falsche Vorstel- 194
lungen mit der vollen Kraft der wahren auftreten, so fanden sich die jüngeren Stoiker (nach Sext. adv. Math. VII, 253) zu dem Zusatz veranlasst, jene Bestimmungen sollten sich nur auf diejenige Vorstellung beziehen, gegen welche keine Instanz vorliege (*μηδὲν ἔχουσα ἔνστημα*).

Die Vorstellung (*φαντασία*) wurde von Zeno definirt als *τύπωσις ἐν ψυχῇ*, und Kleanth verglich dieselbe mit dem Abdruck eines Siegels in Wachs; Chrysipp aber bekämpfte die wörtliche Auffassung des Zenonischen Ausdrucks und definirte seinerseits die *φαντασία* als *ἑτεροίωσις ψυχῆς* (Sext. Empir. adv. M. VII, 228 ff.). Die *φαντασία* ist ein *πάθος* in der Seele, welches sich selbst und zugleich auch das Object bekundet (Plutarch de plac. philos. IV, 12). Durch die Wahrnehmungen von äusseren Objecten und auch von inneren Zuständen (wie Tugend und Schlechtigkeit, Chrysippus bei Plutarch. de St. repugn. 19, 2) erfüllt sich die anfänglich leere Seele mit Bildern und gleichsam mit Schriftzeichen (Plutarch. plac. ph. IV, 11: *ὥσπερ χαρτίον ἐνεργὸν εἰς ἀπογραφήν*).

Wenn wir ein Object wahrgenommen haben, so bleibt auch nach der Entfernung desselben davon eine Erinnerung (*μνήμη*) zurück. Aus vielen gleich-

artigen Erinnerungen bildet sich die **Erfahrung** (*ἐμπειρία*, welche definirt wird als *τὸ τῶν ὁμοειδῶν πλῆθος*). Aus den Wahrnehmungen geht durch den Fortgang zum Allgemeinen der **Begriff** (*ἔννοια*) hervor, und zwar theils von selbst (*ἀνεπιτεχνήτως*), theils durch eine absichtliche und methodische Denkthätigkeit (*δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*), im ersten Fall entstehen die *προλήψεις* oder *κοιναὶ ἔννοιαι*, im andern die technisch gebildeten *ἔννοιαι*. Die *πρόληψις* ist (nach Diog. L. VII, 53) *ἔννοια φυσικὴ τοῦ καθόλου*. Unter den *ἔμφυτοι προλήψεις* sind wenigstens bei den älteren Stoikern nicht angeborene Begriffe, sondern nur naturgemäss aus den Wahrnehmungen entstandene zu verstehen. Das Vernunftbewusstsein ist ein Product der fortschreitenden Entwickelung des Menschen; es sammelt sich (*συναθροίζεται*) aus den Wahrnehmungen und Vorstellungen allmählich an bis gegen das vierzehnte Lebensjahr. Die **kunstgerechte** Bildung von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen ruht auf gewissen Normen, welche die **Dialektik** zu lehren hat.

In der Lehre vom Begriff vertreten die Stoiker die Ansicht, welche später als **Nominalismus** (oder Conceptualismus) bezeichnet worden ist. Sie halten dafür, dass nur das Einzelne reale Existenz habe und das Allgemeine nur in uns als subjectiver Gedanke sei. Plut. plac. phil. I, 10: *οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωϊκοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν*. Dass Zeno diese Ansicht unter ausdrücklicher Polemik gegen die Platonische Ideenlehre aufstellte, sagt Stob. Ecl. I, 332.

Die **obersten Begriffe** (*τὰ γενικώτατα*), welche bei den Stoikern an die Stelle der zehn Aristotelischen Kategorien treten, sind: 1. *τὸ ὑποκείμενον*, 2. *τὸ ποιόν*, oder genauer: *τὸ ποιὸν ὑποκείμενον*, 3. *τὸ πὼς ἔχον*, oder genauer: *τὸ πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον*, 4. *τὸ πρός τι πὼς ἔχον*, oder genauer: *τὸ πρός τι πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον*.

In der **Schlusslehre** gehen die Stoiker von den **hypothetischen** Schlüssen aus, die zuerst (nach Boëth. de syllog. hypoth. p. 606) durch die Aristoteliker Theophrast und Eudemus (von dem Letzteren am ausführlichsten) behandelt worden waren. **Chrysippus** stellte (nach Sext. Emp. adv. Math. VIII, 223) an die Spitze seiner Syllogistik fünf *συλλογισμοὶ ἀναπόδεικτοι*, worin der **Obersatz** (*λῆμμα*) zwei Glieder in das Verhältniss der Verbindung oder Trennung setzt, der **Untersatz** (*πρόςληψις*) eins dieser Glieder kategorisch setzt oder aufhebt, 195 und der **Schlusssatz** (*ἐπιφορά*) aussagt, was sich hinsichtlich des andern Gliedes ergiebt. Vgl. Prantl, Gesch. der Log. I, S. 467—496; Zeller, Philos. der Gr. 2. Aufl. III, S. 98 ff.

§ 54. Die **Physik** begreift bei den Stoikern ausser der Kosmologie auch die Theologie in sich. Die Stoiker halten alles Wirkliche für körperhaft. Stoff und Kraft sind die beiden obersten Principien. Der Stoff ist an sich selbst unbewegt und ungeformt, aber fähig, jede Bewegung und Form anzunehmen. Die Kraft ist das thätige, bewegende und gestaltende Princip. Sie ist mit der Materie untrennbar verknüpft. Die wirkende Kraft in dem Ganzen der Welt ist die Gottheit. Die Welt ist begrenzt und kugelförmig. Sie hat eine durchgängige Einheit bei der grössten Mannigfaltigkeit einzelner Gebilde. Die Schönheit und Zweckmässigkeit der Welt kann nur von einem denkenden Geiste herrühren und beweist daher das Dasein der Gottheit. Da ferner die Welt selbstbewusste Theile hat, so

kann das Weltganze, das vollkommener sein muss, als jeder einzelne Theil, nicht bewusstlos sein; das Bewusstsein im Weltganzen aber ist die Gottheit. Diese durchdringt die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als künstlerisch bildendes Feuer, als Seele und Vernunft des All; sie enthält in sich die einzelnen vernunftgemässen Keimformen (*λόγοι σπερματικοί*). Das göttliche Urfeuer verwandelt sich bei der Weltbildung in Luft und Wasser; das Wasser wird zum Theil Erde, bleibt zu einem andern Theile Wasser und verdunstet zu einem Theile in Luft, woraus sich wiederum Feuer entzündet. Die zwei dichteren Elemente, Erde und Wasser sind vorwiegend leidend, die beiden feineren, Luft und Feuer, vorwiegend wirkend. Nach Ablauf einer gewissen Weltperiode nimmt die Gottheit alle Dinge wiederum in sich selbst zurück, indem vermöge eines Weltbrandes alles in Feuer aufgeht. Aus diesem göttlichen Feuer geht dann immer wieder auf's Neue die Welt hervor. In dem Entstehen und Vergehen der Welt herrscht eine absolute Nothwendigkeit, welche mit der Gesetzmässigkeit der Natur und mit der göttlichen Vernunft identisch ist; diese Nothwendigkeit ist das Verhängniss (*εἱμαρμένη*) und zugleich die Vorsehung (*πρόνοια*), die alles beherrscht. Die menschliche Seele ist ein Theil oder Ausfluss der Gottheit, und steht mit dieser in Wechselwirkung. Sie ist der warme Hauch in uns. Sie überdauert den Leib, ist aber dennoch vergänglich und besteht längstens bis zur Weltverbrennung. Ihre Theile sind: die fünf Sinne, das Sprachvermögen, die Zeugungskraft, und die herrschende Kraft (*τὸ ἡγεμονικόν*), die im Herzen ihren Sitz hat, und der die Verstellungen und Begehrungen und der Verstand angehören.

196 Ueber die Naturlehre, Psychologie und Theologie der Stoiker handeln: Justus Lipsius, physiologia Stoicorum, Antv. 1610. Jac. Thomasius, de Stoic. mundi exustione, Lips 1672 Mich. Sonntag, de palingenesia Stoic, Jen. 1700. Joh. Mich. Kern, Stoicorum dogmata de deo, Gott. 1761. Ch Meiners, comm. de Stoicorum sententia de animorum post mortem statu et fatis, in dessen: verm. philos. Schriften, Leipz. 1775—76, Bd. II, S. 265 ff. Th A. Suabedissen, cur pauci semper fuerint physiologiae Stoicorum sectatores, Cassel 1813. D. Zimmermann, quae ratio philosophiae Stoicae sit cum religione Romana, Erlangae 1858. R. Ehlers, vis ac potestas, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctr. apologetarum sec. II. habuerit, Gottingae 1859. O. Heine, Stoicorum de fato doctrina, comm. Portensis, Numburgi 1859 (vgl. O. Heine, Stobaei eclog. loci nonnulli ad St. philos. pertin. emend., G.-Pr., Hirschberg 1869). C. Wachsmuth, die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berlin 1860. F. Winter, Stoicorum pantheismus et principia doctr ethicae quomodo sint inter se apta et connexa, G.-Pr., Wittenb. 1863.

Die Theologie und alle übrigen Lehren, welche bei Aristoteles der Metaphysik angehören, wurden von den Stoikern, denen alles Wirkliche für körperlich galt, zur Physik gezogen. Obschon sie aber der Physik, sofern dieselbe die Gotteslehre in sich befasst, den obersten Rang unter den philosophischen Doctrinen zuerkannten, wurde dieselbe doch thatsächlich von ihnen mit geringerem Eifer, als die Ethik behandelt, was sich namentlich auch dadurch bekundet, dass

sie in ihr weniger selbständig, als in der Logik und Ethik verfuhren und im Wesentlichen auf die Heraklitische Naturphilosophie zurückgingen.

Anstatt der vier Aristotelischen ἀρχαί (Stoff, Form, wirkende Ursache und Zweckursache, die jedoch bereits von Aristoteles selbst in gewissem Sinne auf zwei reducirt wurden) erscheinen bei den Stoikern **zwei Principien**: τὸ ποιοῦν und: τὸ πάσχον, und diese werden von ihnen durchweg, auch in Bezug auf die höchsten Existenzen, als untrennbar gesetzt, so dass ihnen der menschliche und selbst der göttliche Geist nicht als ein immaterieller νοῦς, sondern als die den feinsten und höchsten körperlichen Substanzen innewohnende Kraft erscheint. Die Stoiker sind mithin von Aristoteles aus in derselben Richtung weiter gegangen, wie dieser von Plato aus und wiederum von ihm aus theils schon Theophrast, theils und besonders Strato der Lampsacener und dessen Anhänger, indem sie durchweg an die Stelle der Transscendenz die **Immanenz** zu setzen versuchen.

Nach Diog. L. VII, 134 erklären die Stoiker das Leidende als die qualitätslose Substanz (ἄποιος οὐσία) oder die Materie (ὕλη), das Wirkende aber als die ihr innewohnende Vernunft (ὁ ἐν αὐτῇ λόγος) oder die Gottheit (ὁ θεός). Senec. Epist. 65, 2: dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult, versat; ex illa varia opera producit. Esse debet ergo, unde aliquid fiat, deinde, a quo fiat: hoc causa est, illud materia. In dem feinsten Stoffe wohnt die höchste Vernunftkraft. Cic. de nat. deorum II, 9: (nach der Lehre der Stoiker) omne quod vivit, sive animal, sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem. Ex quo intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem. Die Stoiker führten aber diese Lebenswärme zurück auf τὸ πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου oder τὸ πῦρ τεχνικόν (das künstlerisch bildende Feuer im Unterschied von dem verzehrenden). Plut. de Stoic. repugn. 41: Nach Chrysippus im ersten Buch περὶ προνοίας ist zu Zeiten die ganze Welt in Feuer aufgelöst, und dieses Feuer ist mit der **Weltseele**, dem leitenden
197 Princip oder dem Zeus identisch; zu anderen Zeiten aber ist ein Theil dieses Feuers, gleichsam ein von ihm ausgestreuter Saame, zu dichteren Stoffen geworden, und dann bestehen neben Zeus die Einzelwesen. Ebend. 38: Sonne und Mond und die anderen Götter sind geworden; Zeus aber ist ewig. Der zum Behuf der Weltbildung von der Gottheit ausgegangene Theil ist der λόγος σπερματικός, und dieser gliedert sich in eine Mehrheit von λόγοι σπερματικοί (Sext. Emp. adv. Math. IX, 101; Plutarch. plac. ph. I, 7). Dass der Stoiker Boëthus, ferner Panaetius und Posidonius das Dogma der Weltverbrennung aufgegeben und die Unvergänglichkeit der Welt angenommen haben, und bereits Diogenes der Babylonier in seinem höheren Alter wenigstens zum Zweifel an jenem Dogma fortgegangen sei, sagt der Verfasser der unter Philo's Namen gehenden Schrift περὶ ἀφθαρσίας κόσμου S. 497 (ed. Mangey) und 502 (S. 492—497 stehen in den Handschriften und Ausgaben, wie J. Bernays in den Monatsber. der Berliner Akad. d. W. 1863, S. 34—40 nachweist, um einige Blätter zu viel nach vorn; dieser Abschnitt muss bis auf S. 502 hinabgerückt werden).

Diog. L. VII, 140 bezeugt als Lehre der Stoiker die Einheit, Begrenztheit und Kugelgestalt der Welt. Jenseits der Welt ist das unbegrenzte Leere. Die **Zeit** ist (ebend. 141) die Ausdehnung der Bewegung der Welt (διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως). Sie ist unendlich nach der Seite der Vergangenheit und der Zukunft.

Alle **Einzelwesen** sind von einander **verschieden**. Senec. Epist. 113, 13: exegit a se (divini artificis ingenium), ut, quae alia erant, et dissimilia essent et

imparia. Nicht zwei Blätter, uicht zwei lebeude Weseu siud einander völlig gleich. (Dieser Gedanke ist der nämliche, deu später Leibniz als principinm identitatis indiscernibilinm aufstellte uud dem Zusammenhang seiuer Monadologie einreihte.)

Die ueue Welt, welche aus der ἐκπύρωσις hervorgeht, wird in Folge der allherrscheudeu Nothwendigkeit der früheren wiederum völlig gleich sein (Nemes. de nat. hom. c. 38). Doch scheiuen uicht alle Stoiker die Nothwendigkeit iu eiuem so streugeu Siune geuommen zu habeu. Kleanth in seinem „Hymuus auf deu Zeus“ nimmt vou der durch Gott bestimmteu Nothwendigkeit die bösen Thaten aus, indem er sagt: Nichts geschieht ohne dich, Gottheit, ausser was die Böseu thun durch ihre eigene Unveruuuft; aber auch das Schlimme wird durch dich wiederum zum Guteu gelenkt uud dem Weltplaue eiugeordnet. Vgl. auch Kleanth bei Epiktet, Haudb. 52:

Ἄγου δέ μ' ὦ Ζεῦ καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη
Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος,
Ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω,
Κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Chrysippus suchte (nach Cic. de fato 18) durch Unterscheidung zwischen causae principales und adjuvautes das fatum festzuhalteu nnd doch der necessitas zu entgeheu, indem das fatum uur die causas adjuvautes herbeiführe, der appetitus aber bei nns selbst stehe.

Die meuschliche Seele ist (Diog. L. VII, 156) *τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα*, oder näher (u. Chrys. b. Galeu, Hipp. et Plat. plac., ed. Kühu, vol. V, p. 287): *πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον.* Sie ist ein *ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ* (Epict. diss. I, 14, 6). Ihre acht Theile (*ἡγεμονικόν*, Siuue, Sprachvermögeu und Zeuguugskraft) uenut Plutarch de plac. ph. IV, 4 (vgl. Diog. L. VII, 157 ff.). Dass das Hegemouikou in der Brust, nicht im Haupte wohue, folgerteu Chrysipp uud audere Stoiker hauptsächlich aus dem Umstaude, dass die Stimme, der Ausdruck der Gedanken, aus der Brust herkomme. Doch waren uicht alle Stoiker 198 hiermit einverstanden (Galeu. Hipp. et Plat. pl. III, 1, p. 209 f.).

Kleanth behauptete (Diog. L. VII, 157), dass alle Seeleu bis zur ἐκπύρωσις bestehen würden, Chrysippus aber gestaud dies nur den Seelen der Weiseu zu. Panaetius scheint (nach Cic. Tusc. I, 32) die Unsterblichkeit überhaupt in Abrede gestellt zu haben. Doch kehrteu die späteren Stoiker grösstentheils zu der älteren Lehre zurück.

Als das bedeutendste Docnmeut der stoischen Theologie mag der „Hymnus des Kleanthes anf den Zens“ (bei Stob. Ecl. I, p. 30) hier eiue Stelle finden.

Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεί,
Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,
Χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν.
Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἔσμεν, ἰῆς μίμημα λαχόντες
Μοῦνοι, ὅσα ζωεῖ τε καὶ ἕρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν.
Τῷ σε καθυμνήσω, καὶ σὸν κράτος αἰὲν ἀείσω.
Σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν
Πείθεται ᾗ μὲν ἄγῃς καὶ ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται.
Τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀκινήτοις ἐνὶ χερσίν,
Ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀεὶ ζώοντα κεραυνόν,
Τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἐῤῥίγασιν.
Ὧι σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων

Φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν,
Ὃς τόσσος γεγαὼς ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός.
Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
Οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον, οὔτ' ἐπὶ πόντῳ,
Πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις.
Ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
Καὶ κοσμεῖς τὰ ἄκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.
Ὧδε γὰρ εἰς ἓν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
Ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα,
Ὃν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοί εἰσιν,
Δύσμοροι, οἵ τ' ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτῆσιν ποθέοντες
Οὔτ' ἐςορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον, οὔτε κλύουσιν,
Ὧι κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.
Αὐτοὶ δ' αὖθ' ὁρμῶσιν ἄνευ καλοῦ ἄλλος ἐπ' ἄλλα,
Οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδὴν δυςέριστον ἔχοντες,
Οἱ δ' ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,
Ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα.
Ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφὲς ἀρχικέραυνε,
Ἀνθρώπους μὲν ῥύου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,
Ἣν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
Γνώμης, ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς,
Ὄφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῇ,
Ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεκές, ὡς ἐπέοικε
Θνητὸν ἐόντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον,
Οὔτε θεοῖς, ἢ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν.

§ 55. Das oberste Lebensziel oder das höchste Gut ist die **Tugend**, d. h. das naturgemässe Leben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει* 199 *ζῆν*), die Uebereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit dem allbeherrschenden Naturgesetz, oder des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen. Nicht in der Betrachtung, sondern im Handeln liegt die höchste Aufgabe des Menschen. Das Handeln aber geht auf die menschliche Gemeinschaft. Alles Andere ist um der Menschen und Götter willen geworden, der Mensch aber um der Gemeinschaft willen. Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend. Sie allein ist ein Gut im vollen Sinne des Wortes; alles, was nicht Tugend oder Laster ist, ist auch weder etwas Gutes noch etwas Böses, sondern ein Mittleres; unter dem Mittleren aber ist einiges vorzuziehen, anderes abzuweisen, wiederum anderes schlechthin gleichgültig. Die Lust ist ein zur Thätigkeit Hinzutretendes, das nicht ein Ziel unseres Strebens werden darf. Die Cardinaltugenden sind: sittliche Einsicht (*φρόνησις*), Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Nur wer alle Tugenden in sich vereinigt, kann die einzelne wahrhaft besitzen. Die vollkommene Pflichterfüllung oder das Katorthoma ist das Rechtthun in der rechten Gesinnung, wie der Weise

dieselbe besitzt; das Rechte im Handeln als solches, abgesehen von der Gesinnung, ist das Geziemende (Kathekon). Nur der Weise leistet die vollkommene Pflichterfüllung. Der Weise ist leidenschaftslos, obschon nicht unempfindlich; er übt gegen sich und Andere nicht Nachsicht, sondern Gerechtigkeit; er allein ist frei; er ist König und Herr und steht an innerer Würde keinem andern Vernunftwesen, auch selbst dem Zeus nicht nach; er ist Herr auch über sein Leben und darf dasselbe nach freier Selbstentscheidung beenden. Die späteren Stoiker gestanden ein, dass kein Einzelner dem Ideale des Weisen vollkommen entspreche, sondern factisch nnr der Unterschied der Thoren und der (zur Weisheit) Fortschreitenden bestehe.

Ueber die **Moral** der Stoiker handeln: C. Scioppius, elementa Stoicae philosophiae moralis, Mogunt. 1606. Joh. Barth. Niemeyer, de Stoicorum *ἀπαθείᾳ*, Helmst. 1679. Jos. Franz Budde, de erroribus Stoicorum in philosophia morali, Halae 1695—96. C. A. Heumann, de *αὐτοχειρίᾳ* philosophorum, maxime Stoicorum, Jen. 1703. Joh. Jac. Dornfeld, de fine hominis Stoico, Lips. 1720. Christoph Meiners, über die Apathie der Stoiker, in dessen: verm. philos. Schriften, Leipz. 1775—76, 2. Theil, S. 130 ff. Joh. Neeb, Verhältniss der stoischen Moral zur Religion, Mainz 1791. C. Ph. Conz, Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der späteren stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über christliche, Kantische und stoische Moral, Tüb. 1794. J. A. L. Wegscheider, ethices Stoicorum recentiorum fundamenta cum principiis ethices Kantianae compar., Hamb. 1797. Ant. Kress, de Stoicorum supremo ethico principio, Viteb. 1797. Christian Garve, über die Ethik der Stoiker, in der einleitenden Abh. zu seiner Uebersetzung der Ethik des Arist., Bd. I, Breslau 1798, S. 54—89. E. G. Lilie, de Stoicorum philosophia morali, Alton. 1800. Wilh. Traug. Krug, Zenonis et Epicuri de summo bono doctrina cum Kantiana comp., Viteberg. 1800. Klippel, doctrinae Stoicorum ethicae atque Christ. expositio, Gott. 1823. J. C. F. Meyer, Stoicorum doctrina ethica cum Christ. comp., Gott. 1823. Deichmann, de paradoxo Stoicorum, omnia peccata paria 200 esse, Marb. 1833. Wilh. Traug. Krug, de formulis, quibus philosophi Stoici summum bonum definierunt, Lips. 1834. M. M. a Baumhauer, *περὶ τῆς εὐλόγου ἐξαγωγῆς*, veterum philos., praecipue Stoic., doctrina de morte voluntaria, Trajecti ad Rh. 1842. Munding, die Grundsätze der stoischen Moral, Pr., Rottweil 1846. F. Ravaisson, de la morale des St., Paris 1850. Guil. Gidionsen, de eo quod Stoici naturae convenienter vivendum esse principium ponunt, Lips. 1852. M. Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina, Berol. 1861; Stoicorum ethica ad origines suas relata, Gymn.-Pr. von Schulpforta, Naumburg 1862. Winter, Stoicorum pantheismus et principia doctrinae ethicae quomodo sint inter se apta et connexa, G.-Pr., Wittenb. 1863. Küster, die Grundzüge der stoischen Tugendlehre, Progr. des Fr. Werder'schen Gymn., Berlin 1864.

Nach Stob. Ecl. II, p. 122 soll **Zeno** das **ethische Ziel** als die **Uebereinstimmung mit sich selbst** bezeichnet haben: *τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ συμφώνως ζῆν*, und erst **Kleanth** zu *ὁμολογουμένως* hinzugefügt haben: *τῇ φύσει*. Doch sagt Diog. L. VII, 87, **Zeno** habe in der Schrift *περὶ ἀνθρώπου φύσεως* das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* als das Moralprincip aufgestellt, und diese Angabe ist um so glaubhafter, da bereits von **Speusippus** (seiner naturalistischen Umbildung des Platonismus gemäss) die Glückseligkeit als *ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν* (nach Clem. Alex. Strom. II, p. 418d) definirt worden war, und da **Polemo** gefordert hatte (nach Cic. Acad. pr. II, 42): honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet, und da ferner auch Heraklit (bei Stob. Serm. III, 84, s. oben § 15, S. 44) die ethische Forderung aufgestellt hatte: *ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας*. Die *φύσις*, welcher

zu folgen sei, erscheint bei Kleanth vorwiegend als die Natur des Weltalls; Chrysippus dagegen bezeichnet dieselbe als die Einheit der menschlichen und der allgemeinen Natur, indem unsere Naturen Theile der Natur überhaupt seien. Seine Formel war: *κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν* oder *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν* (Diog. L. VII, 87 ff.). In den Formeln, deren sich spätere Stoiker bedienten, giebt sich meist eine Hinneigung zur anthropologischen Fassung des Moralprincips kund, insbesondere in dem Satze Einiger der Jüngeren (bei Clem. Al. Strom. II, p. 476): *τέλος εἶναι τὸ ζῆν ἀκολούθως τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ*. Die Formel des Diogenes Babylonius war: *τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ*, die des Antipater von Tarsus: *ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγμένων κατὰ φύσιν*, die des Panaetius: *τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν τῆς φύσεως ἀφορμάς*, die des Posidonius: *τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν*. Seneca meint, das einfache *ὁμολογουμένως* genüge, denn die Weisheit liege in dem semper idem velle et idem nolle, es bedürfe auch nicht der exceptiuncula: recte, denn: non potest cuiquam semper idem placere, nisi sit rectum.

Nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung geht der ursprüngliche Lebenstrieb. Diog. L. VII, 85 nach Chrysipp im ersten Buche *περὶ τελῶν: πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν*. Die Lust ist ein Zuwachs (*ἐπιγέννημα*) zu dem gelingenden Streben nach dem, was mit unserer Natur harmonirt. Unter den verschiedenen Elementen des menschlichen Wesens ist das höchste die Vernunft, durch welche wir das allherrschende Gesetz oder die Ordnung des Weltalls erkennen. Aber nicht die Erkenntniss als solche, sondern die gehorsame Befolgung der göttlichen Naturordnung ist unsere oberste Pflicht. Chrysippus tadelt (bei Plutarch. de St. repugn. c. 2) diejenigen Philosophen, denen das theoretische Leben als Selbstzweck gilt, indem er dafür hält, 201 dass dieselben im Grunde doch nur einem feineren Hedonismus huldigen (was freilich nur beweist, dass der Ernst der strengwissenschaftlichen Forschungsarbeit ihm, wie den meisten seiner Zeitgenossen, fremd und unverständlich geworden war). Doch soll die rechte *πρᾶξις* in dem vernunftgemässe Leben (*βίος λογικός*) auf der *θεωρία* beruhen und mit ihr verschmolzen sein (Diog. L. VII, 130).

Die Tugend (recta ratio, Cic. Tusc. IV, 34) ist eine *διάθεσις*, d. h. eine Eigenschaft, die (wie die Geradheit) kein Mehr noch Minder zulässt (Diog. L. VII, 98; Simplic. in Ar. Cat. fol. 61 b). Es giebt eine Annäherung zur Tugend; aber der, welcher sich annähert, steht noch ebensowohl, wie der durchaus Lasterhafte, in der Untugend; zwischen Tugend und Untugend (*ἀρετὴ καὶ κακία*) giebt es kein Mittleres (Diog. L. VII, 127). Kleanth erklärte (mit den Cynikern) die Tugend für unverlierbar (*ἀναπόβλητον*), Chrysipp für verlierbar (*ἀποβλητήν*, Diog. L. VII, 127). Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend (Cic. Parad. 2; Diog. L. VII, 127), nicht als ob sie unempfindlich gegen den Schmerz mache, sondern weil sie ihn überwindet (Sen. Ep. 9). Auf dem Unterschied der *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* beruht die praktische Beziehung zu den äusseren Dingen (Diog. L. VII, 105; Cic. de fin. III, 50). Die *προηγμένα* sind nicht Güter, aber doch schätzbare Dinge, denen wir naturgemäss nachstreben; zu ihnen gehören die ersten Objecte der natürlichen Triebe (prima naturae). Es ist geziemend, denselben nach der Ordnung ihres Werthes nachzustreben. Die Handlung (*ἐνέργημα*), welche der Natur eines Wesens gemäss ist und welche demgemäss sich mit gutem Grunde rechtfertigen lässt, ist das *καθῆκον*, das vollendete *καθῆκον* aber, welches auf tugendhafter Gesinnung oder dem Gehorsam gegen die Vernunft beruht, ist das *κατόρθωμα* (Diog. L. VII, 107 f.; Stob. Ecl. II, 158). Keine That als solche ist löblich

oder schändlich; eine jede selbst von denen, die für die frevelhaftesten gelten, ist gut, wenn sie in der rechten Gesinnung geschieht, im entgegengesetzten Fall ist eine jede böse (Orig. c. Cels. IV, 45, wonach die Auffassung des Sext. Emp. adv. Math. XI, 190; Pyrrh. hyp. III, 245 zu berichtigen sein möchte). Da auch das Leben zu den *ἀδιάφορα* gehört, so ist die Selbsttödtung gestattet als *εὔλογος ἐξαγωγή* (Cic. de fin. III, 60; Sen. Ep. 12; de prov. c. 6; Diog. L. VII, 130).

Die Tugenden werden von Zeno sämmtlich auf die *φρόνησις* zurückgeführt, jedoch so, dass diese sich bei dem Zuertheilen als Gerechtigkeit, bei dem Erstreben als Besonnenheit, bei dem Erdulden als Tapferkeit gestalte (Plut. de Stoic. repugn. 7; Plut. virt. mor. c. 2: *ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην, ἐν δὲ αἱρετέοις σωφροσύνην, ἐν δὲ ὑπομενετέοις ἀνδρίαν*). Spätere Stoiker definiren (im Anschluss an die Platonische Vierzahl der Tugenden) die sittliche Einsicht als die *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων*, die Tapferkeit als die *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων*, die Besonnenheit (Selbstbeschränkung) als die *ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων*, die Gerechtigkeit als die *ἐπιστήμη ἀπονεμητικὴ τῆς ἀξίας ἑκάστῳ* (die einem Jeden zutheilt, was ihm gebührt, suum cuique tribuens). In jeder Handlung des Weisen sind die sämmtlichen Tugenden enthalten (Stob. Ecl. II, 102 ff.).

Die Affecte, deren Hauptformen Furcht, Bekümmerniss, Begierde und Lust bilden (bezüglich auf ein zukünftiges oder gegenwärtiges vermeintliches Uebel oder Gut) sind Abweichungen von dem richtigen praktischen Urtheil über das Gute und Ueble; kein Affect ist naturgemäss und nützlich (Cic. Tusc. III, 9, IV, 19; Sen. Ep. 116).

Der Weise vereinigt in sich alle Vollkommenheiten und steht selbst dem Zeus nur in Unwesentlichem nach. Seneca de prov. 1: bonus ipse tempore tantum a Deo differt. Nach Plut. adv. St. 33 lehrte Chrysipp: *ἀρετῇ οὐχ ὑπερέχειν τὸν Δία τοῦ Δίωνος, ὠφελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπ' ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σοφοὺς ὄντας*. Der Thor ist dem Wahnsinnigen gleichzuachten (Cic. Paradox. 4; Tusc. III, 5). Unbeschadet seiner moralischen Selbständigkeit steht doch der Weise mit allen anderen Vernunftwesen in praktischer Gemeinschaft. Er nimmt am Staatsleben Theil, um so mehr, je mehr sich dieses der Vollkommenheit des Einen alle Menschen umfassenden Idealstaates annähert (Stob. Ecl. II, 186).

Den Unterschied zwischen dem Weisen und Unweisen fasste Zeno am schroffsten, indem er die Menschen geradezu in Gute (*σπουδαῖοι*) und Schlechte (*φαῦλοι*) eingetheilt haben soll (Stob. Ecl. II, 198). Mit dem Zugeständniss, dass in der Wirklichkeit statt des Weisen stets nur der Fortschreitende (*προκόπτων*) gefunden werde, geht bei den späteren Stoikern (insbesondere seit Panaetius) eine Neigung zum Eklekticismus Hand in Hand, während auch andrerseits Platoniker und Aristoteliker stoische Elemente in ihre Denkweise aufnehmen. 202

§ 56. Epikurus aus dem Atheniensischen Demos Gargettos, 341—270 v. Chr., ein Schüler des Demokriteers Nausiphanes, begründete durch Umbildung der Aristippischen Hedonik und Combination derselben mit einer atomistischen Physik die nach seinem Namen benannte Philosophie. Der Epikureischen Schule gehören an: Metrodorus aus Lampsakus, der noch vor Epikur starb, Hermarchus aus Mitylene, der dem Epikur im Lehramte folgte, Polyaenus, Timokrates, Leonteus und dessen Gattin Themistia, Kolotes aus Lampsacus und Idomeneus, Polystratus, der Nachfolger des Hermar-

chus, dann dessen Nachfolger Dionysius und Basilides, der Vielschreiber Apollodorus, der über 400 Bücher verfasst hat, und dessen Zuhörer Zeno von Sidon (geb. um 150 v. Chr.), den Cicero unter den Epikureern um seines logisch strengen, würdigen und geschmückten Vortrags willen auszeichnet und auf dessen Vorträgen grossentheils auch die Schriften seines Schülers Philodemus beruhen, zwei Ptolemaeus von Alexandrien, Demetrius der Lakoner, Diogenes von Tarsus, Orion, ferner Phaedrus, ein älterer Zeitgenosse des Cicero, Philodemus von Gadara in Coelesyrien (um 60 v. Chr.), T. Lucretius Carus (95—52 v. Chr.), der Verfasser des Lehrgedichts de rerum natura, und viele andere. Sehr viele, aber grösstentheils ganz unselbständige Anhänger fand der Epikureismus in der späteren römischen Zeit.

Epicuri περὶ φύσεως β', ια', in: Herculanensium voluminum quae supersunt, Neapoli, tom. II, 1809; tom. X, 1850. Epicuri fragmenta librorum II. et XI. de natura, voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta, ex tom. II. volum. Hercul. emendatius ed. J. Conr. Orellius, Lips. 1818. Neue Bruchstücke aus derselben Schrift (zum Theil früher veröffentlichte Stellen aus dem 11. Buche berichtigend und ergänzend) enthält der sechste Band der Hercul. voll. collectio altera, dessen erster Fascikel Neap. 1866 erschienen ist.

Metrodori Epicurei de sensionibus comm., in: Hercul. vol. VI., Neap. 1839.

Idomenei Lampsaceni fragmenta, in: Fragm. hist Graec. vol. II. Par. 1848.

Πολυστράτου περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως (theilweise gut erhalten), in: Hercul. vol. IV, Neap. 1832.

Phaedri Epicurei, vulgo Anonymi Herculanensis, de natura deorum fragmentum ed. Drummond (Herculanensia, Lond. 1810); ed. Petersen, Hamburgi 1833. (Vielmehr: Φιλοδήμου περὶ εὐσεβείας.) Vergl. Volum. Hercul. collect. alt. tom. II., 1862. Spengel, aus den Herculan. Rollen: Philod. περὶ εὐσεβείας, aus den Abh. der Münchener Akad. 1864, ph.-ph. Cl., X, 1, S. 127—167. Sauppe, de Philod. libro de pietate, Lect.-Kat, Gött. 1864.

Philodemi de musica, de vitiis und andere Schriften in: Herculaneus. volum. tom. I, III, IV, V, VI, VIII, IX, X, XI, 1793—1855. Φιλοδήμου περὶ κακιῶν, Ἀνωνύμου περὶ ὀργῆς etc. in: Herculanensium voluminum p. I, II, Oxonii 1824—25. 203 Leonh. Spengel, das vierte Buch der Rhetorik des Philodemus in den Herculanensischen Rollen, in: Abhandl. der bayr. Akad. der Wiss., ph. Cl., Bd. III, 1. Abth., S. 207 ff., München 1840. Philodemi περὶ κακιῶν liber decimus, ad vol. Hercul. exempla Neapolitanum et Oxoniense distinxit, supplevit, explicavit Herm. Sauppe, Lpz. 1853. Philod. Abh. über den Hochmuth und Theophr. Haush. und Charakterbilder, gr. u. d. von J. A. Hartung, Leipz. 1857. Herculanensium voluminum quae supersunt collectio altera. Tom. I. ff.: Philodemi περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν, et: περὶ ὀργῆς etc. Neap. 1861 ff. Philodemi Epicurei de ira liber, e papyro Hercul. ad. fidem exemplorum Oxoniensis et Neapolitani ed. Theod. Gomperz, Lips. 1864. Herculanische Studien, von Theodor Gomperz. Erstes Heft: Philodem über Inductionsschlüsse (Φιλοδήμου περὶ σημείων καὶ σημειώσεων), nach der Oxforder und Neapolitaner Abschrift hrsg., Leipzig 1865. Zweites Heft: Philodem über Frömmigkeit, ebd. 1866 (oben Phaedr. de nat. d.). Theophrasti Characteres et Philodemi de vitiis liber decimus, ed. J. L. Ussing, Hauniae et Lips. 1868.

Die Schrift des T. Lucretius Carus de rerum natura haben in neuerer Zeit neben Anderen C. Lachmann, Berlin 1850 u. ö. nebst Commentar, Jak. Bernays, Leipzig 1852, 2. Aufl. 1857, und H. A. J. Munro, Cambr. 1866, herausgegeben; Uebersetzungen haben Knebel, Leipz. 1821, 2. Aufl. ebd. 1831, Gust. Bossart-Oerden, Berlin 1865, Brieger, Lucrez, vom Wesen der Dinge, in's Deutsche übersetzt, Buch I, 1—369, Pr., Posen 1866, und W. Binder, Stuttgart 1868, geliefert. Lucrèce, de la nature des choses, en vers français, par M. de Pongerville, avec un discours préliminaire etc., nouvelle édition, Paris 1866.

Neben den Schriften von Epikureern ist die Hauptquelle unserer Kenntniss des

Epikureismus das X. Buch des Geschichtswerkes des Diogenes von Laërte; hiermit sind namentlich Cicero's Darstellungen (de fin. I; de nat. deorum I. etc.) zu verbinden.

Von Neueren haben über den Epikureismus geschrieben: P. Gassendi, exercitationum paradoxicarum adv. Aristoteleos liber I., Gratianopol. 1624. II. Hag. Com. 1659; de vita, moribus et doctrina Epicuri, Lugd. 1647; animadv. in Diog. L. X, Lugd. Bat. 1649; syntagma philosophiae Epicuri, Hag. Com. 1655. Sam. de Sorbière, Paris 1660. Jacques Rondel, Paris 1679. G. Ploucquet, Tüb. 1755. Batteux, Paris 1758. Warnekros, Greifsw. 1795. H. Wygmans, Lugd. Bat. 1834. L. Preller, in: Philol. XIV, 1859, S. 69—90. Ueber die Lehre des Lucretius: A. J. Reisacker. Bonn 1847 und Cöln 1855. Herm. Lotze, in: Philologus, VII, 1852, S. 696—732. F. A. Märcker, Berl. 1853. W. Christ, Münch. 1855. E. Hallier, Jen. 1857. J. Guil. Braun, de atomis doctr., diss. inaug., Monast. 1857. E. de Suckau, de Lucr. metaph. et mor. doctr., Par. 1857. T. Montée, étude sur L. cons. e. moraliste, Paris 1860. Susemihl und Brieger, in: Philologus XIV., XXIII. u XXIV. Hildebrandt, T. Lucr. de primordiis doctrina, G.-Pr., Magdeb. 1864. H. Sauppe, comm. de Lucretii cod. Victoriano, Göttingen 1864. Rud. Bouterwek, Lucret. quaest. gramm. et crit., Halle 1861; de Lucr. codice Victoriano. Halle 1865. E. Heine, de Lucr. carmine de rerum natura, diss. inaug., Halle 1865. Th. Bindseil, ad Lucr. de rerum nat. carm. libr. I. et II, qui sunt de atomis, diss. inaug., Halle 1865; quaest. Lucr., G.-Progr., Anclam 1867. E. Klussmann, Arnob. u. Lucr., in: Philol. Bd 26, 1867, S. 362—366. H. Purmann, qu. Lucr., G.-Pr., Cotibus 1867. Jul. Jessen, qu. Lucr., Gottingae 1868. C. Martha, le poëme de Lucrèce, morale, religion, science, Paris 1868. Bockenmüller, Lucretiana, G.-Pr., Stade 1869.

Nach Apollodor bei Diog. L. X, 14 wurde Epikur Ol. 109, 3 unter dem Archontat des Sosigenes im Monat Gamelion (also im December 342 oder im Januar 341 v. Chr.) geboren. Er verlebte nach Diog. L. X, 1 seine Jugend in Samos, wohin von Athen aus eine Kolonie gesandt worden war, und es scheint auch, dass der Ort seiner Geburt nicht Athen, sondern Samos war, da die Kolonie dorthin schon Ol. 107, 1 (352/51) ausgesandt wurde. Sein Vater, ein Schullehrer (*γραμματοδιδάσκαλος*), war als Kleruche dorthin gezogen. Zur Philosophie soll Epikur sich im Alter von 14 Jahren gewandt haben, da seine Jugendlehrer in Sprache und Litteratur ihm keine Auskunft über das Wesen des Chaos bei Hesiod zu geben vermochten (Diog. L. X, 2). Er selbst soll nach einer andern Angabe (ebend. 2, 3 und 4) zuerst Elementarlehrer gewesen sein oder seinen Vater bei dem Unterrichten unterstützt haben, was sehr glaubhaft ist. Zu Samos hörte Epikur den Platoniker Pamphilus, der ihn aber nicht zu überzeugen vermochte. Besser gelang dies dem Demokriteer Nausiphanes, der auch durch die Schule der Skeptiker gegangen war und eine skeptische Stimmung empfahl, die jedoch der Annahme seiner eigenen Lehre keinen Eintrag thun sollte. Auf seinen Sätzen soll Epikur nach Diog. L. X, 7 und 14 auch in seiner Kanonik (Logik) fussen. Mit den Schriften des Demokrit machte sich Epikur schon früh bekannt (Diog. L. X, 2). Längere Zeit nannte er sich selbst einen Demokriteer (Plut. adv. Colot. 3 nach Leonteus und anderen Epikureern); später legte er jedoch auf seine Abweichungen von demselben ein solches Gewicht, dass er sich selbst auch in der Physik als den Begründer der wahren Doctrin betrachten und den Demokritus mit dem Spottnamen *Ληρόκριτος* bezeichnen zu dürfen glaubte (Diog. L. X, 8). Achtzehnjährig kam Epikur im Herbst 323 zuerst nach Athen, wo er jedoch nur kurze Zeit blieb. Xenokrates lehrte damals in der Akademie; Aristoteles aber war in Chalkis. Dass Epikur den Xenokrates gehört habe, behaupteten Einige, er selbst leugnete es (Cic. de nat. deorum I, 26). Epikur trat nach Apollodor bei Diog. L. X, 14 zuerst im Alter von 32 Jahren (310 oder 309 v. Chr.) in Mitylene und bald hernach in Lampsakus als Lehrer der Philosophie auf, und gründete einige Jahre später (306 v. Chr. nach Diog. L. X, 2) seine

204

Schule in Athen, der er bis zu seinem Lebensende Ol. 127, 2 (271—270 v. Chr.) vorstand.

In der Schule des Epikur herrschte ein heiterer geselliger Ton. Rohheit wurde ferngehalten; aber mit den Mitteln der Ergetzung nahm man es nicht eben genau; Klatschereien über andere Philosophen, besonders über Schulhäupter, scheinen einen beliebten Unterhaltungsstoff gebildet zu haben; hat doch Epikur sogar in seine Schriften kritiklos eine Menge von üblen Nachreden aufgenommen, die grösstentheils unbegründet waren. Die Grundsätze seiner Philosophie brachte er auf kurze Formeln (κύριαι δόξαι) und gab diese seinen Schülern zum Auswendiglernen.

Bei der Abfassung seiner äusserst zahlreichen Schriften verfuhr Epikur sehr nachlässig, und bethätigte so seinen Ausspruch: Schreiben macht keine Mühe. Nur die leichte Verständlichkeit wird denselben nachgerühmt (Cic. de fin. I, 5); in jeder andern Beziehung wird ihre Form allgemein getadelt (Cic. de nat. deorum I, 26; Sext. Empir. adv. Math. I, 1 u. A.). Im Ganzen sollen dieselben gegen 300 Bände gefüllt haben (Diog. L. X, 26). Ein Verzeichniss der Hauptschriften des Epikur stellt Diog. L. X, 27—28 auf. Er nennt insbesondere, ausser den κύριαι δόξαι, Schriften gegen andere philosophische Richtungen, wie namentlich: gegen die Megariker; über die Secten (περὶ αἱρέσεων); logische Schriften, wie: über das Kriterium oder Kanon; physische und theologische, wie: über die Natur, 37 Bücher (wovon sich in Herculanum beträchtliche Reste gefunden haben, deren Veröffentlichung zum Theil noch bevorsteht); über die Atome und das Leere; über die Pflanzen; Auszug aus den physischen Schriften; Chaeredemus oder über die Götter etc.; moralische, wie: über das Ziel des Handelns (περὶ τέλους); über das Gerechthandeln; über die Frömmigkeit; über Geschenk und Dank etc.; daneben mehrere Schriften, deren philosophischer Inhalt sich aus dem Titel nicht ergiebt (wie: Neokles an Themista; Symposion etc.), und: Briefe. Einige der letzteren hat Diogenes Laërtius uns erhalten.

Der namhafteste der unmittelbaren Schüler Epikurs ist Metrodorus von Lampsakus. Seine Schriften, die grossentheils von polemischem Inhalt waren, nennt Diog. L. X, 24. Auch die andern namhafteren Epikureer (Hermarchus etc.) 205 nennt derselbe X, 22 ff. Von hervorragendster Bedeutung ist der römische Dichter Lucretius. Auch der Dichter Horatius huldigte der Epikureischen Lebensansicht. Die Epikureische Schule war in der Kaiserzeit sehr verbreitet. Diog. L. sagt (X, 9) die Epikureische Schule sei allein noch blühend, während alle übrigen kaum noch bestehen; es ist zweifelhaft, ob dies auf die Zeit des Diogenes selbst (nicht lange nach 200 n. Chr.) zu beziehen sei oder (was für wahrscheinlicher gelten darf) auf die Zeit des Schriftstellers, dem er an dieser Stelle seines Buches folgt, d. h. wohl auf die Zeit des Diokles (unter Augustus oder Tiberius).

§ 57. Die Logik stellt Epikur, insoweit er sie gelten lässt, in den Dienst der Physik und diese wiederum in den Dienst der Ethik. In dem dialektischen Verfahren findet Epikur einen Abweg. Seine Logik, die er Kanonik nennt, soll die Normen (Kanones) der Erkenntniss und die Prüfungsmittel (Kriterien) der Wahrheit lehren. Als Kriterien bezeichnet Epikur die Wahrnehmungen und die Vorstellungen und die Gefühle. Alle Wahrnehmungen sind wahr und unwiderleglich. Die Vorstellungen sind die Erinnerungsbilder früherer

Wahrnehmungen. Die Meinungen sind wahr oder falsch, je nachdem sie durch Wahrnehmungen bestätigt oder widerlegt werden. Die Gefühle, nämlich Lust und Schmerz, sind die Kriterien dessen, was zu erstreben oder zu meiden ist. Eine Theorie der Begriffs- und Schlussbildung findet Epikur entbehrlich, da durch kunstmässige Definitionen, Eintheilungen und Syllogismen die Wahrnehmung doch nicht ersetzt werden könne.

Ueber die Prolepsis bei Epikur haben geschrieben: Joh. Mich. Kern, Gott. 1756, und Roorda, Epicureorum et Stoicorum de anticipationibus doctrina, Lugd. Bat. 1823, abgedr. aus den Annal. Acad. Lugd. 1822—23. Ueber die Lehre der Epik. Schule von dem analogischen und inductiven Schliessen handelt Gompertz in seinen Hercul. Stud. (s. o. § 56, S. 217).

Nach Diog. Laërt. X, 29 statuirte Epikur drei Theile der Philosophie: *τό τε κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικόν*. Die Kanonik wurde der Physik als Einleitung vorangestellt nach Diog. L. X, 30, Cic. Acad. II, 30, de fin. I, 7, Sen. Epist. 89.

Epikur erklärte (nach Diog. L. X, 31), indem er die Dialektik verwarf, es für genügend: *τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους* (vgl. Cic. de fin. II, 2, 6: Epicurum, qui crebro dicat, diligenter oportere exprimi, quae vis subjecta sit vocibus). In der „Kanon“ betitelten Schrift sagt Epikur (nach Diog. L. X, 31): *κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰ πάθη*, die Epikureer aber fügten hinzu: *καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας* (die intuitiven Auffassungen des Verstandes). Doch scheint nach Diog. L. X, 38 auch dem Epikur selbst dieses letztere Kriterium nicht fremd gewesen zu sein. Es giebt nichts, was Wahrnehmungen widerlegen könnte; denn weder anderen Wahrnehmungen, noch der Vernunft, die ganz aus Wahrnehmungen erwächst, kommt höhere Autorität zu. Auch die Phantasmen der Wahnsinnigen und die Träume sind etwas Wirkliches oder sind wahr (*ἀληθῆ*); denn sie machen Eindruck (*κινεῖ γάρ*), das Nichtseiende aber vermöchte dies nicht (Diog. L. X, 32). (Dass die Wahrheit als die Uebereinstimmung des psychischen Gebildes mit einem an sich vorhandenen Objecte und die psychische Wirklichkeit in Epikurs Begriff der *ἀλήθεια* mit einander verwechselt werden, liegt freilich bei dieser Argumentation auf der Hand.)

Die Vorstellung (*πρόληψις*) ist ein in uns beharrendes allgemeines Gedächtnissbild, die Erinnerung an viele gleichartige Perceptionen eines Objects (*καθολικὴ νόησις, μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος*, Diog. L. X, 33). Sie taucht namentlich bei dem Gebrauche des Wortes, wodurch das betreffende Object bezeichnet wird, in uns auf. Die Meinung (*δόξα*) oder Annahme (*ὑπόληψις*) bildet sich aus den Eindrücken der Objecte durch deren Fortwirkung in uns. Sie geht theils auf Zukünftiges (*προσμένον*), theils auf nicht Wahrnehmbares (*ἄδηλον*). Sie kann wahr und falsch sein. Sie ist wahr, wenn Wahrnehmungen für sie zeugen (*ἂν ἐπιμαρτυρῆται*, wie z. B. eine richtige Annahme über die Gestalt eines Thurmes durch die Wahrnehmungen aus der Nähe das Zeugniss der Wahrheit erhält), oder, falls dies wenigstens direct nicht geschehen kann (wie z. B. bei der Annahme von Atomen), nicht gegen sie zeugen (*ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται*); im Gegenfalle ist sie falsch (Diog. L. X, 33 f.; 50 f.; Sext. Emp. adv. Math. VII, 211 ff.). Den Fortgang von den Erscheinungen zu der Erforschung des Verborgenen (der nicht in die Sinne fallenden Ursachen, wie insbesondere der Atome) fordert Epikur (Diog. L. X, 33: *περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι*), ohne die logische Theorie dieses Forschungsweges eingehender zu entwickeln (was später die Epikureer Zeno und Philodemus versucht haben).

206

Die Gefühle (πάθη) sind die Kriterien für das praktische Verhalten (Diog. L. X, 34).

Nur über die elementarsten Erkenntnissprocesse handelt Epikur mit einiger Sorgfalt; er vernachlässigt die logischen Operationen, durch welche der Fortschritt über die blosse Wahrnehmnng hinaus gewonnen wird. Von den mathematischen Wissenschaften urtheilt Epikur (nach Cic. de fin. I, 21, 71): a falsis initiis profecta vera esse non possunt, et si essent vera, nihil afferrent, quo jucundius, i. e. quo melius viveremns. Cic. de fin. I, 7, 22: in altera philosophiae parte, quae λογική dicitnr, iste vester (Epicnrus) plane, ut mihi qnidem videtur, inermis ac nudns est: tollit definitiones; nihil de dividendo ac partiendo docet; non quo modo efficiatur conclndaturqne ratio tradit; non qna via captiosa solvantur, ambigua distinguantnr ostendit. Doch enthält die vor Knrzem veröffentlichte Schrift des Philodemus περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, welche anf Vorträgen des Epikureers Zeno, des Lehrers des Philodemus, beruht, einen achtungswerthen Versuch einer Theorie des analogischen und indnctiven Schliessens (s. Th. Gomperz, in den oben angef. Hercnlan. Studien, Heft 1, Vorwort. wo für die nachfolgenden Hefte auch eine Abhandlnng über den Gedankengehalt dieser Schrift in Aussicht gestellt ist). Der Analogieschlnss (ὁ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος) ist der Weg von dem Gegebenen zu dem Unbekannten (ἀπὸ τῶν φαινομένων ἐπὶ τἀφανῆ μεταβαίνειν). Zeno verlangt, dass in verschiedenen Exemplaren des nämlicheu Genns die constanten Eigenschaften anfgesucht werden, die dann auch den übrigen Exemplaren eben desselben Genus zngeschriebcn werden dürfen. Nach Procl. in Eucl. 55, 59, 60 hat Zeno (der nuch den Karneades gehört hat) die Gültigkeit der mathematischen Beweisführnng bestritten (wie schon Protagoras, s. obeu § 28, S. 80), der Stoiker Posidonins dieselbe vertheidigt.

§ 58. Die Naturlehre des Epikur kommt im Wesentlichen mit der Demokritischen überein. Alles, was geschieht, hat natürliche Ursachen; der Einmischung der Götter bedarf es zur Erklärung der Erscheinungen nicht. Doch lässt sich nicht in jedem einzelnen Falle die wirkliche Naturursache mit völliger Sicherheit angeben. Nichts wird aus dem Nichtseienden, und nichts vergeht in ein Nichtseiendes. Von Ewigkeit her existiren die Atome und der Raum. Die Atome haben eine bestimmte Gestalt, Grösse und Schwere. Vermöge der Schwere bewegen sich die Atome ursprünglich nach 207 unten hin, und zwar sämmtlich mit gleicher Schnelligkeit. Durch eine zufällige Abweichung einzelner Atome von der senkrechten Fall-Linie entstehen die ersten Collisionen; aus diesen gehen theils dauernde Verflechtungen hervor, theils durch das Abprallen Bewegungen nach oben und seitwärts, dann die Wirbelbewegung, durch welche die Welten sich bilden. Die Erde und die sämmtlichen uns sichtbaren Gestirne bilden zusammen eine Welt, neben der unendlich viele andere bestehen. Die Gestirne sind nicht beseelt. Sie sind ungefähr von der Grösse, in welcher sie uns erscheinen. In den Intermundien wohnen die Götter. Die Thiere und Menschen sind Producte der Erde; die Bildung der Menschen ist allmählich zu höheren Stufen fortgeschritten. Die Worte siud ursprünglich nicht

nach Willkür, sondern naturgemäss den Empfindungen und Vorstellungen entsprechend gebildet worden. Die Seele ist ein aus feinen Atomen bestehender luft- und feuerartiger Körper, der durch die Gesammtmasse des Leibes verbreitet ist. Die vernünftige Seele hat ihren Sitz in der Brust. Die leibliche Umhüllung bedingt den Bestand der Seele. Die Sinneswahrnehmung wird durch materielle Bilder möglich, die von der Oberfläche der Dinge ausgehen. Die Meinung beruht auf der Fortwirkung der Eindrücke in uns. Der Wille wird durch die Vorstellungen angeregt, aber nicht mit Nothwendigkeit bestimmt. Die Willensfreiheit ist die Zufälligkeit (Unabhängigkeit von Ursachen) in der Selbstbestimmung.

Ueber die Epikureische **Physik** handeln speciell: G. Charleton, physiologia Epicureo-Gassendo-Charletoniana, Lond. 1654. G. Ploucquet, de cosmogonia Epicuri, Tub. 1755. Ueber die **Gotteslehre**: Joh. Fausti, Argent. 1685. J. H. Kronmayer, Jen. 1713. J. C. Schwarz, Cob. 1718. J. A. F. Bielke, Jen. 1741. Christoph Meiners in: verm. philos. Schr., Leipz. 1775—76, II, S 45 ff. G. F. Schoemann, schediasma de Epicuri theologia, ind. schol., Greifswald 1864. Ueber die Lehre von der **Sterblichkeit der Seele** Jos. Reisacker, der Todesgedanke bei den Griechen, eine historische Entwicklung, mit besonderer Rücksicht auf Epikur und den römischen Dichter Lucrez, G.-Pr., Trier 1862. Vgl. auch F. A. Lange, in seiner Gesch. des Mat., und in seinen N. Beitr. zur Gesch. des Mat., Winterthur 1867.

An die Spitze der Physik stellt Epikur (bei Diog. L. X, 38) den Grundsatz: *οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*, und den zugehörigen (ebend. 39): *οὐδὲν φθείρεται εἰς τὸ μὴ ὄν.* Von den Körpern sind (ebend. 40 f.) die einen zusammengesetzt, die andern aber die Bestandtheile, aus welchen jene gebildet sind. Die Theilung des Zusammengesetzten muss endlich auf letzte untheilbare und unveränderliche Körper (*ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα*) führen, wenn nicht alles sich in das Nichtseiende auflösen soll. Diese untheilbaren Urkörper oder die **Atome** sind zwar von verschiedener Grösse, aber sämmtlich zu klein, um einzeln sichtbar zu sein. Ausser Grösse, Gestalt und Schwere haben sie keine Eigenschaften. Ihre Anzahl ist eine unendliche. Wenn ferner nicht dasjenige existirte, was wir Leeres und Raum oder Ort nennen, so hätten die Körper nichts, worin sie dasein und sich bewegen könnten. Der **Körper** ist (nach Sext. Emp. adv. Math. I, 21 u. ö.) *τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας.* Das **Leere** ist (ebend. X, 2 und Diog. L. X, 40) die *φύσις ἀναφής*, es ist *τόπος*, sofern ein Körper in ihm ist, und *χώρα*, sofern es Körpern den 208 Durchgang verstattet.

Unter den Unterschieden der Epikureischen Ansicht von der Demokritischen ist der beträchtlichste der, dass Epikur die Atome vermöge einer Art von individueller Selbstbestimmung oder Willkür um ein weniges von der Fall-Linie abweichen lässt, um den ersten Zusammenstoss zu erklären (Lucret. II, 216 ff., Cic. de fin. I, 6, de nat. deorum I, 25 etc.). Er setzt so diejenige **Art von Freiheit** (oder vielmehr Willkür), die er dem menschlichen Willen zuschreibt, gewissermaassen schon in die Atome hinein.

Die Bewegung der Atome ist **nicht** von dem Gedanken des **Zweckes** geleitet. Die Empedokleische Ansicht (Arist. Phys. II, 8, de part. anim. I, 1), unter den vielen zufälligen Naturgebilden, die zunächst entstanden, seien einzelne lebensfähige gewesen, und diese hätten sich erhalten, während die übrigen untergingen, wird vom Epikureismus wieder aufgenommen. **Lucretius** sagt (de rerum nat. I, 1020 ff.):

> Nam certe neque consilio primordia rerum
> Ordine se quaeque atque sagaci mente locarunt,
> Nec quos quaeque darent motus pepigere profecto:
> Sed quia multa modis multis mutata per omne
> Ex infinito vexantur percita plagis
> Omne genus môtus et coetus experiundo,
> Tandem deveniunt in tales disposituras,
> Qualibus haec rebus consistit summa creata.

Auch Epikur selbst weist ausdrücklich die Annahme göttlicher Leitung ab. Diog. L. X, 76 f.: Man muss nicht meinen, die Bewegungen der Gestirne, ihr Auf- und Untergang, ihre Verfinsterungen und Aehnliches werde durch irgend ein Wesen gewirkt und geordnet oder sei einmal von einem Wesen geordnet worden, welches zugleich die volle Glückseligkeit und Unvergänglichkeit besitze; denn Arbeiten und Sorgen, Zorn und Gunst stimmen nicht mit der Glückseligkeit und Selbstgenügsamkeit zusammen.

Eine Welt (*κόσμος*) ist (nach Epik. bei Diog. L. X, 88) *περιοχή τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου*. Solcher Welten giebt es unendlich viele; sie sind geworden und vergänglich (ebend. 88, 89).

Die wirkliche Grösse der Sonne und der übrigen Gestirne ist der scheinbaren gleich; denn ginge durch die Entfernung die (wirkliche) Grösse (anscheinend) verloren, so müsste das Gleiche auch von dem Glanze gelten, der sich doch augenscheinlich erhält.

Die Götter (des Volksglaubens) haben Existenz als unvergängliche und selige Wesen. Wir haben von ihnen eine deutliche Erkenntniss, indem sie öfters den Menschen erscheinen und hiervon Vorstellungsbilder (*προλήψεις*) zurückbleiben. Die Meinungen der Menge über die Götter aber sind falsche Annahmen (*ὑπολήψεις ψευδεῖς*), da sie vieles enthalten, was mit der Unvergänglichkeit und Seligkeit unvereinbar ist (Epik. bei Diog. L. X, 123 f.; Cic. de nat. deorum I, 18 f.). Die Götter sind aus den feinsten Atomen gebildet und wohnen in den leeren Räumen zwischen den Welten (Cic. de nat. deorum II, 23; de div. II, 17; Lucret. I, 59; III, 18 ff.; V, 147 ff.). Nicht Furcht vor ihnen, sondern die Bewunderung ihrer Vortrefflichkeit ist für den Weisen das Motiv, ihnen Verehrung zu erweisen.

209 Die Seele ist nach Epikur (bei Diog. L. X. 63) *σῶμα λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον*. Sie ist am ähnlichsten der Luft; ihre Atome sind von den Feueratomen sehr verschieden; doch ist in ihr etwas von der warmen Substanz der luftartigen beigemischt. Im Tode zerstreuen sich ihre Atome (Epik. bei Diog. L. X, 64 f.; Lucr. III, 418 ff). Nach der Auflösung in die Atome besteht keine Empfindung mehr; der Tod ist *στέρησις αἰσθήσεως*. Wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr da, und so lange wir sind, ist der Tod nicht da, so dass der Tod uns nichts angeht (*ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*, Epik. bei Diog. L. X, 124 ff.; Lucret. III, 842 ff.). Unkörperlich ist nur das Leere, das nichts wirken kann, also nicht die Seele, die bestimmte Wirkungen übt (Epik. a. a. O. X, 67).

Die Lehre von den materiellen Ausflüssen der Dinge und den Bildern (*εἴδωλα*), welche die Wahrnehmungen vermitteln sollen, theilt Epikur mit Demokrit. Diese Bilder, Typen (*τύποι*), von der Oberfläche der Dinge ausgehend, nehmen ihren Weg durch die zwischenliegende Luft hin zu unserer Sehkraft oder unserm Verstande (*εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν*). Diog L. X, 46—49; Epicuri fragm. libr. II. et XII. de natura; Lucret. IV, 33 ff.

Ein Schicksal (*εἱμαρμένη*) giebt es nicht. Was bei uns steht, ist keiner fremden Gewalt unterworfen (*τὸ παρ' ἡμῖν ἀδέσποτον*), und an unsere freie Selbst-

bestimmung knüpft sich das Lob und der Tadel (Epik. bei Diog. L. X, 133, vgl. Cic. Acad. II, 30; de fato 10, 21: de nat. deorum I, 25).

Nur auf Abwehr theologischer Erklärung und Feststellung des naturalistischen Princips, nicht auf gesicherte und allseitig durchgeführte naturwissenschaftliche Erkenntniss geht Epikurs wesentliches Interesse in seiner Naturphilosophie.

§ 59. Die Epikureische Ethik ruht auf der Cyrenaischen. Das höchste Gut ist die Glückseligkeit. Epikur setzt dieselbe in die Lust; denn auf diese gehe das natürliche Streben eines jeden Wesens. Die Lust knüpft sich theils an die Bewegung, theils an die Ruhe. Die Lust in der Bewegung ist die einzige, welche die Cyrenaiker anerkannten; dieser Lust aber bedarf es nach Epikur nur dann, wenn ihr Mangel uns Pein macht. Die Lust in der Ruhe ist die Freiheit vom Schmerz. Lust und Schmerz sind ferner theils geistig, theils körperlich. Nicht die körperlichen Empfindungen, wie die Cyrenaiker meinten, sondern die geistigen sind die mächtigeren; denn jene sind auf den Moment beschränkt, diese aber haben auch Beziehung auf die Vergangenheit und Zukunft, indem durch Erinnerung und Hoffnung die Lust des Augenblicks sich verstärkt. Von den Begierden sind einige natürlich und nothwendig, andere zwar natürlich, aber nicht nothwendig, andere endlich weder natürlich, noch nothwendig. Nicht jede Lust ist zu erstreben und nicht jeder Schmerz zu fliehen; denn das, wodurch eine gewisse Lust bewirkt wird, hat oft Schmerzen zur Folge, die grösser sind als jene Lust, oder raubt manche andere Lust, und das, wodurch ein gewisser Schmerz bewirkt wird, beugt oft anderen grösseren Schmerzen vor oder hat eine Lust zur Folge, die grösser ist, als jener Schmerz. Bei einer jeden in Frage kommenden Handlung oder Unterlassung ist das Maass der Lust, die voraussichtlich theils unmittelbar, theils 210 mittelbar daraus folgen wird, gegen das Maass der theils unmittelbar, theils mittelbar daran geknüpften Schmerzen abzuwägen, und nach dem Uebergewicht von Lust oder Schmerz die Entscheidung zu treffen. Die richtige Einsicht, die in dieser Abwägung sich bethätigt, ist die Cardinaltugend. Aus ihr fliessen die übrigen Tugenden her. Der Tugendhafte ist nicht der, welcher Lust hat, als solcher, sondern der, welcher richtig zu verfahren weiss in dem Streben nach Lust; da aber die Erlangung des höchstmöglichen Maasses von Lust bei dem möglichst geringen Maasse von Schmerzen durch das richtige Verhalten und dieses durch die richtige Einsicht bedingt ist, so folgt, dass nur der Tugendhafte jenes Ziel zu erreichen vermag; der Tugendhafte erreicht aber dasselbe gewiss. Die Tugend ist somit der einzig mögliche, aber auch der durchaus sichere Weg zur Glückseligkeit. Der Weise, der als solcher die

Tugend besitzt, ist demnach stets der Glückseligkeit theilhaftig. Die Zeitdauer der Existenz begründet keinen Unterschied in dem Maasse der Glückseligkeit.

Ueber die Epikureische Moral handeln speciell: Des Contures, Paris 1685, vermehrt von Rondel, Haag 1686. Batteux, Paris 1758, deutsch (von Joh. Gottfr. Bremer), Mietau 1774, Halberst. 1792. Garve bei seiner Uebers. der Arist. Ethik, Bd. I, Breslau 1798, S. 90—119. E. Platner, über die stoische und Epikureische Erklärung vom Ursprung des Vergnügens, in: Neue Bibl. der schönen Wiss., Bd. 19.

Epikurs eigene Aeusserungen über die ethischen Principien finden wir zum Theil noch bei Diog. L. im X. Buche, insbesondere in einem daselbst (122—135) aufbewahrten Briefe an den Menoekens. Schärfe der Begriffsbestimmung und Strenge der Deduction erscheint dabei eben nicht als die Kunst des Epikur; seine Rede giebt in loser Aneinanderreihung die Vorstellungen, wie sie sich ihm zunächst darbieten, mit der ganzen Unbestimmtheit, die ihnen in dieser Unmittelbarkeit anhaftet. Epikur bemüht sich nicht um eine genaue und systematische Erörterung; es ist ihm nur um Vorschriften von leichter praktischer Anwendbarkeit zu thun. Das Lustprincip taucht im Verfolg des Vortrags auf; Epikur sagt (X, 128): *ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν*, und zur Begründung fügt er bei (X, 129): wir erkennen in der Lust das erste und unserer Natur gemässe Gut (*ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν*), sie ist uns der Anfang jedes Strebens und Meidens und auf sie läuft unser Thun hinaus, indem wir nach der Empfindung als dem Kanon jegliches Gut beurtheilen. Aber dieser Satz tritt erst auf, nachdem vorher schon viele Verhaltungsregeln gegeben, von den Arten der Begierden gehandelt, über Lust und Schmerzlosigkeit geredet, und insbesondere auch (X, 128) das Princip des Strebens und Meidens bestimmt worden war als Gesundheit und Gemüthsruhe (*ἡ τοῦ σώματος ὑγίεια καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία*) mit dem begründenden Zusatze: *ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος*. Was unter *ἡδονή* zu verstehen sei, sagt Epikur in der Form einer Definition überhaupt nicht, und seine Aussagen über das Verhältniss der positiven Lust zur Schmerzlosigkeit leiden an grosser Unbestimmtheit. In jenem Briefe folgt nach einer Mahnung, in jedem Lebensalter zu philosophiren, um die Furcht zu vertreiben und die Glückseligkeit (*τὴν εὐδαιμονίαν*) zu erlangen (X, 122), zunächst (123—127) eine Belehrung über die Götter und über den Tod, dann (127) eine Eintheilung der Be-
211 gierden (*ἐπιθυμίαι*). Von diesen seien nämlich die einen natürliche (*φυσικαί*), die anderen eitle (*κεναί*); von den natürlichen seien die einen nothwendige (*ἀναγκαῖαι*), die anderen nicht nothwendige (*φυσικαὶ μόνον*); diejenigen, welche natürlich und nothwendig sind, sind theils zur Glückseligkeit (*πρὸς εὐδαιμονίαν*, deren Begriff hier offenbar ein engerer ist, als vorhin), theils zur Ungetrübtheit des Körperzustandes (*πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν*), theils zum Leben selbst (*πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν*) nothwendig. (Daneben findet sich die einfache, von Cicero de fin. II, c. 9 in formeller Hinsicht hart, jedoch mit Unrecht, getadelte Coordination dreier Arten von Begierden bei Diog. L. X, 149: *αἱ μὲν φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι*, was näher dahin erklärt wird, die erste Classe gehe auf die Aufhebung von Leiden, die zweite auf Variation der Lust, die dritte auf Befriedigung von Eitelkeit, Ehrgeiz, überhaupt von leeren Einbildungen.) Die rechte Erwägung dieses Unterschiedes, meint Epikur (bei Diog. L. X, 128), führe zum richtigen Verhalten im Leben, zur Gesundheit und Gemüthsruhe, somit zum *μακαρίως ζῆν*. Denn, fährt er fort, um desswillen thun wir alles, um weder körperlich, noch geistig zu leiden (*ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν*). Der Lust (*ἡδονή*) bedürfen wir dann, wenn ihr Nicht-

vorhandensein uns Schmerz bereitet, andernfalls nicht. Die Lust ist also (X, 128) Ausgangs- und Zielpunkt der Glückseligkeit. (Wie freilich die beiden Sätze zusammenstimmen, die Lust sei Princip, und, wir bedürfen derselben nur dann, wenn ihr Mangel uns quält, oder wie gar der eine die Folge des andern sein soll, ist schwer zu sagen; denn wenn wir wirklich alles nur um der Schmerzlosigkeit willen thun und auch der Lust nur insofern bedürfen, als ihr Mangel uns quälen würde, so ist die Lust offenbar nicht Zweck, sondern Mittel.) Nach der kurzen (oben angegebenen) Begründung des Lustprincips (X, 129) wendet sich dann Epikur sofort zu der Abweisung des Missverständnisses, als ob jede sich darbietende Lust zu erstreben sei. Er giebt zu, dass jede Lust ohne Unterschied etwas Naturgemässes und daher Gutes sei, und jeder Schmerz etwas Uebles, fordert aber, dass unser Verhalten sich auf die Abmessung (*συμμέτρησις*) gründe, die auch die Folgen mit in Rechnung ziehe, so dass, wenn sich im Ganzen ein Ueberschuss von Lust herausstellt, ein Streben, bei einem Ueberschuss von Schmerz aber ein Abweisen sich ziemt. Auf dieses Princip gestützt, empfiehlt nun Epikur ganz besonders die Genügsamkeit, die Gewöhnung an eine einfache Lebensweise, die Fernhaltung von kostspieligen und schwelgerischen Genüssen oder doch die seltene Hingabe an dieselben, damit die Gesundheit bewahrt und der Reiz des Genusses immer frisch bleibe, und kommt, um diesen Mahnungen Nachdruck zu geben, auf den Satz zurück, das eigentliche Ziel liege in der körperlichen und geistigen Leidenlosigkeit (*μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν*). In der rechten *συμμέτρησις* liegt das Wesen der *φρόνησις*, welche das Höchste der Philosophie und die Quelle aller anderen Tugenden ist (X, 132). Man kann nicht angenehm (*ἡδέως*) leben, ohne einsichtig und wohlanständig und gerecht (*φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως*) zu leben, und umgekehrt dies nicht, ohne dass ein angenehmes Leben die Folge ist; die Tugenden sind mit der Lust untrennbar zusammengewachsen (*συμπεφύκασιν αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως*, X, 132). Epikur schliesst jenen Brief mit einer Schilderung des glückseligen Lebens des Weisen, der von den Göttern die richtige und fromme Meinung hege, den Tod nicht fürchte, über die natürlichen Güter die richtige Einsicht habe, das Geschick als nicht vorhanden erkenne, über die Zufälligkeiten des Lebens aber durch seine Einsicht erhaben sei, indem er es für besser erachte, bei verständiger Ueberlegung im einzelnen Falle den Erfolg zu verfehlen, als mit Unverstand Glück zu haben (*κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν, ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν*), mit Einem Wort, der wie ein Gott unter den Menschen lebe im Genuss unsterblicher Güter (X, 133–135). 212

Die sittlichen Gesetze sind nach der Epikureischen Doctrin weder den Menschen angeboren, noch auch von Gewalthabern denselben aufgenöthigt worden, sondern aus der Einsicht der hervorragenden und leitenden Männer in das der menschlichen Gesellschaft Nützliche (*συμφέρον*) hervorgegangen (Hermarchus bei Porphyr. de abstin. I, c. 7—13, vgl. Bernays, Theophr. Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866, S. 8 ff.).

Epikur unterscheidet (bei Diog. L. X, 136) zwei Arten der Lust: die Lust in der Ruhe, *καταστηματικὴ ἡδονή* (stabilitas voluptatis, Cic. de fin. II, c. 3), und die Lust in der Bewegung, *ἡ κατὰ κίνησιν ἡδονή* (voluptas in motu, Cic. a. a. O.); er bestimmt jene näher als *ἀταραξία καὶ ἀπονία*, diese als *χαρὰ καὶ εὐφροσύνη*. Der Begriff der *καταστηματικὴ ἡδονή* schwankt zwischen dem der Befriedigung, die momentan aus der Befreiung von einem gewissen Schmerz geschöpft wird, und dem der blossen Schmerzlosigkeit. Dieses Schwanken ist um so übler, da die Bedeutung Schmerzlosigkeit dem allgemeinen Sprachgebrauch nach an *ἡδονή* (und ebenso auch an voluptas und Lust) sich nicht knüpft, so dass Cicero (de fin. II, c. 2 ff.) nicht ohne Recht scharfen Tadel über die Epikureische Nach-

lässigkeit und Unklarheit im Gebrauche dieses Wortes verhängt. Doch scheint auch die Ciceronische Darstellung nicht ganz von Missverständnissen frei zu sein, wie es denn insbesondere nur als eine ungenaue Auffassung betrachtet werden kann, wenn Cicero meint, Epikur finde in der Schmerzlosigkeit als solcher die höchste Lust (de fin. I, c. 11; II, c. 3 ff.): Epikur selbst (bei Diog. L. X, 141) erklärt nur die völlige Austilgung des Schmerzes mit der höchsten Steigerung der Lust für untrennbar verbunden (wobei freilich das Genauere gewesen wäre, dass diese letztere stets jene, aber nicht umgekehrt auch jene immer diese involvire).

Cicero scheint anzunehmen (de fin. I, c. 7; c. 17; II, c. 30), Epikur habe gelehrt, alle psychische Lust gehe durch Erinnerung an frühere leibliche Lust und Hoffnung auf zukünftige aus der leiblichen hervor. Wir können diese Lehre bei Epikur selbst nicht nachweisen, und es ist sehr möglich, dass dabei ein Missverständniss obwaltet. Erinnerung und Hoffnung ist allerdings nach Epikur der Grund des höheren Werthes der psychischen Lust, aber schwerlich der einzige Entstehungsgrund derselben. Richtig ist nur, dass alle psychische Lust irgendwie aus der sinnlichen herstamme. In einem Briefe bei Diog. L. X, 22 erklärt Epikur von sich selbst, dass seine Körperschmerzen ihm reichlich aufgewogen werden durch die Freude, welche ihm die Erinnerung an seine philosophischen Entdeckungen gewähre.

Der Ausspruch, den Epikur in der Schrift *περὶ τέλους* gethan haben soll (nach Diog. L. X, 6), er wisse nicht, was er unter dem *ἀγαθὸν* sich denken solle, wenn er die sinnlichen Lüste wegnehme (*ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῆς*), kann von ihm nicht nur dann gethan worden sein, wenn ihm die Genüsse der genannten Art die einzigen waren, sondern auch dann, wenn sie ihm die nothwendige Basis aller übrigen bildeten, so dass mit ihnen zugleich alle anderen hinwegfallen würden. Jedoch darf bei der letzteren Deutung *ἀφαιρεῖν* nicht im Aristotelischen Sinne verstanden, d. h. nicht auf blosse Abstraction bezogen werden, sondern auf einen (freilich nur in Gedanken vollzogenen) Versuch der realen Hinwegnahme. In welcher Art aber durch die sinnlichen Lüste die geistigen bedingt seien, bleibt dabei unbestimmt.

213 Ausdrücklich erklärt Epikur, dass keine Art von Lust an sich selbst zu verwerfen sei, wohl aber manche Lust um der Folgen willen zu meiden (bei Diog. L. X, 141, vgl. 142). Der Begriff eines an die Qualität der Lust geknüpften Werthunterschiedes, wonach die eine als edel, die andere als minder edel oder unedel zu bezeichnen wäre, findet im Epikureischen Systeme keinen Raum. Hiermit hängt zusammen, dass der Begriff der Ehre nach der Epikureischen Theorie unerklärbar bleibt und in der Epikureischen Praxis nach Möglichkeit hintangestellt wird. An diesen Mangel knüpfen sich die gewichtigsten und vernichtendsten Einwürfe des Cicero (de fin. II.) gegen den Epikureismus. Eben darum aber fand das System die weiteste Verbreitung zu der Zeit, als Genusssucht und Despotismus das antike Ehrgefühl gebrochen hatte.

Principiell ist die Epikureische Ethik ein System des Egoismus; denn der eigene Vortheil, der auf die eigene Lust hinausläuft, soll überall maassgebend sein. Auch die Freundschaft wurde nach diesem Princip erklärt. Sie sei, lehrt Epikur, für den Menschen das beste Sicherungsmittel jeglichen Lebensgenusses. Hiermit verknüpften (nach Cic. de fin. I, c. 20) Epikureer noch zwei andere Erklärungsgründe der Freundschaft, indem sie theils behaupteten, die Anknüpfung der Freundschaft beruhe zwar auf dem Gedanken des Nutzens, im Fortgange des freundschaftlichen Verkehrs aber stelle sich ein uneigennütziges Wohlwollen ein, theils, es bestehe ein Bündniss unter den Weisen, den Freund ebensosehr zu lieben,

wie sich selbst. Dem Epikur selbst gehört der Ausspruch an (bei Plutarch in der Schrift: Non posse suaviter vivi sec. Epicurum 15, 4): τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιον τοῦ πάσχειν. Durch das grosse Gewicht aber, welches in der Theorie und im wirklichen Zusammenleben auf die Freundschaft gelegt wurde (wie es so nur nach Auflösung des engen Bandes möglich war, welches früher jeden einzelnen Bürger an die Staatsgemeinschaft geknüpft hatte) hat der Epikureismus sich um die Milderung antiker Härte und Exclusivität und um die Pflege der geselligen Tugenden der Umgänglichkeit, Verträglichkeit, Freundlichkeit, Milde, Wohlthätigkeit und Dankbarkeit ein Verdienst erworben, welches nicht unterschätzt werden darf.

Vergleichen wir die Epikureische Lehre mit der Cyrenaischen, so zeigen sich neben der Uebereinstimmung in dem Allgemeinen, der Annahme des Lustprincips, hauptsächlich zwei Unterschiede (von denen Diog. L. X, 136 und 137 handelt). Die Cyrenaiker statuiren nur die positive Lust, die an die sanfte Bewegung (λεία κίνησις) geknüpft ist, Epikur dagegen sowohl diese als auch die negative, an die Ruhe geknüpfte (καταστηματικὴ ἡδονή). Ferner erklären die Cyrenaiker die körperlichen Leiden für die schlimmeren, Epikur aber die psychischen, weil die Seele auch von Vergangenem und Zukünftigem leide, und ebenso erscheint jenen die körperliche Lust, diesem die psychische als die grössere. Die ethischen Lehren der Hauptvertreter der Cyrenaischen Richtung nach Aristippus sind sämmtlich in die Epikureische Doctrin eingegangen, da Epikur mit Theodorus statt der einzelnen Lust den Gesammtzustand als Ziel setzt, mit Hegesias auf die Abwehr des Leidens das Hauptgewicht legt, mit Annikeris die eifrige Pflege der Freundschaft dem Weisen anempfiehlt.

Die wissenschaftliche Berechtigung des Epikureismus überhaupt liegt in dem Streben nach Objectivität der Erkenntniss vermöge principieller (wenn schon nicht überall vollständig erreichter) Ausschliessung mythischer Auffassungsweisen. Der Mangel desselben liegt in der Beschränkung auf die elementarsten und niedrigsten Sphären, welche allein nach dem damaligen Stande der wissenschaftlichen Forschung einer auch nur anscheinend strengen und von poetischen oder halbpoetischen Formen freien Erkenntniss zugänglich waren, und in der Wegerklärung dessen, was sich nach den dürftigen Voraussetzungen noch nicht wahrhaft wissenschaftlich erklären liess. Die Unentschiedenheit des Kampfes zwischen dem Epikureismus und den ideelleren Richtungen und das Aufkommen des Skepticismus und des Eklekticismus braucht nicht aus einer Erlahmung des Interesses am Wissen erklärt zu werden, sondern war (wie Aehnliches in gewissem Sinne auch heute wieder der Fall ist) die natürliche Folge der Vertheilung verschiedenartiger Vorzüge und Mängel an diese verschiedenen Richtungen: die ideellen Richtungen opferten (und opfern grossentheils noch heute) einer unbewusst poetischen oder doch halbpoetischen Erfassung der höchsten Erkenntnissobjecte in manchem Betracht die wissenschaftliche Reinheit und Strenge der Form, der Epikureismus aber (wie überhaupt die exclusiv realistischen Systeme) dem Streben nach voller Klarheit und Begreiflichkeit auf Grund des Princips eines immanenten naturgesetzlichen Causalzusammenhangs grossentheils die Anerkennung der Existenz und der Bedeutung der in dieser strengen Form zur Zeit nicht erkennbaren Objecte. — Vgl. über die Bedeutung des Epikureismus insbesondere auch den betreffenden Abschnitt in A. Lange's Gesch. des Materialismus, Iserlohn 1866, und in seinen Neuen Beitr. zur Gesch. d. Mat., Winterthur 1867.

214

§ 60. An die Production der grossen philosophischen Systeme schloss sich nicht nur die aneignende Reproduction und Fortbildung in den Schulen, sondern auch eine kritische Durcharbeitung an, welche theils zu Umgestaltungen und Verschmelzungen, theils zum Zweifel an ihnen allen und an der Erkennbarkeit der Dinge überhaupt, d. h. zum Eklekticismus und Skepticismus führte.

Es sind nacheinander drei skeptische Schulen oder Gruppen von Philosophen hervorgetreten: 1) Pyrrho aus Elis (zur Zeit Alexanders des Grossen) und seine frühesten Anhänger, 2) die sogenannte mittlere Akademie oder die zweite und dritte akademische Schule, 3) die späteren Skeptiker seit Aenesidemus, welche wiederum an Pyrrho anknüpften. Der Skepticismus der mittleren Akademie, hervorgegangen aus der Platonischen Dialektik, ist minder radical, als der der Pyrrhoneer, sofern er sich vorwiegend gegen eine bestimmte Richtung, nämlich gegen den Dogmatismus der Stoiker, kehrt, und nicht schlechthin jede Erkenntniss aufhebt, mindestens aber Wahrscheinlichkeit und verschiedene Grade derselben als erreichbar anerkennt.

Von den früheren Skeptikern, welche behaupteten, dass von je zwei einander widersprechenden Sätzen der eine um nichts mehr wahr sei, als der andre, durch Enthaltung vom Urtheil Gemüthsruhe zu erlangen suchten, und alles ausser der Tugend für gleichgültig erachteten, ist ausser Pyrrho besonders Timo aus Phlius, der Sillograph, zu erwähnen, von den späteren ausser Aenesidemus, der auf Pyrrho zurückgeht, zehn skeptische Tropen aufstellt und durch den Skepticismus den Herakliteismus begründen will, besonders Agrippa, der die zehn Tropen auf fünf reducirt, Favorinus, der zwischen akademischer und Pyrrhoneischer Skepsis 215 zu schwanken scheint, Sextus, der der empirischen Schule der Aerzte angehört, und die noch erhaltenen Schriften: Pyrrhoneische Skizzen; und: Gegen die Dogmatiker, verfasst hat.

Ueber Pyrrho's Skepticismus handeln: Joh. Arrhenius, Ups. 1708. G. Ploncquet, Tüb. 1758. Kindervater, an P. doctr. omnis tollatur virtus, Leipz. 1789. J. G. Münch, de notione atque indole scepticismi, nominatim Pyrrhonismi, Altd. 1796. R. Brodersen, de philos. Pyrrhonis, Kiel 1819. J. R. Thorbecke, quid inter academ. et scept. interf., Lugd. Bat. 1821. Ueber Timo: Jos. F. Langheinrich, diss. tres de Timone sillographo, acc. ejusdem fragmenta, Lips. 1720—24, und in neuerer Zeit Curt Wachsmuth, de Timone Phliasio ceterisque sillographis Graecis, disp. et sillographorum reliquias adjecit, Gratulationsschrift zu Welckers Jubiläum, Leipz. 1859; vgl. über die Sillen bei den Griechen überhaupt Franz Anton Wölke, Warschau 1820, und Friedr. Paul, Berlin 1821. Fragmente des Timo finden sich auch in der von F. Jacobs aus dem Palatinischen Codex herausgegebenen Anthologie, Leipzig 1813—17. Vgl. D. Zimmermann, Darstellung der Pyrrh. Ph., Erl. 1841; über Urspr. u. Bedeutung der Pyrrh. Ph., ebd. 1843; commentatio, qua Timonis Phliasii sillorum reliquiae a Sexto Empirico traditae explanantur, G.-Pr., ebd. 1865.

Die Litteratur, welche die mittlere Akademie betrifft, s. o. § 44, S. 145 f.

Ueber Aenesidemns handelt E. Saisset in seiner Schrift: le scepticisme: Aenésidème, Pascal, Kant, 2. éd. Paris 1867.

Die Ausgaben der beiden Schriften des Sextus Empiricus (Pyrrhon. institut. libr. III nnd: contra mathematicos libri XI) s. oben § 7, Seite 21. Vgl. L. Kayser, über Sextus Empir. Schrift πρὸς λογικούς, in: Rhein. Mus. f. Ph , N. F., Jahrg. VII, 1850, S. 161—190. C. Jourdain, S. Emp. et la philos. scolastique, Paris 1858.

Norman Maccoll, the Greek Sceptics from Pyrrho to Sextns, London and Cambridge 1869.

Pyrrho von Elis (um 360—270 v. Chr.) soll (nach Diog. L. IX, 61, vgl. Sext. Emp. adv. Math. VII, 13) ein Schüler des Bryso (oder Dryso), eines Sohnes nnd Schülers des Stilpo, geweseu sein; doch ist diese Angabe sehr zweifelhaft, da Bryso, wenn er wirklich ein Sohn des Stilpo war, jünger als Pyrrho gewesen sein muss; nach Andern war Bryso ein Sokratiker oder ein Schüler des Sokratikers Euklides von Megara; vielleicht ist dieser Sokratiker Bryso identisch mit dem Herakleoten Bryso, ans dessen Dialogen nach der Aussage des Theopomp bei Athen. XI, p. 508 Plato manches (etwa im Theaetet?) entnommen haben soll. Er scheint viel auf die Lehren des Demokrit gegeben, die meisten underen Philosophen aher als Sophisten gehasst zu hahen (Diog. L. IX, 67 nnd 69). Den Demokriteer Anaxarchns, der im Gefolge Alexanders des Grossen war, begleitete er auf den Feldzügen his nach Indien hin. Er gelangte zn der Ansicht, nichts sei schön oder hässlich, gerecht oder ungerecht in Wirklichkeit (τῇ ἀληθείᾳ, Diog. L. IX, 61, wofür φύσει ebend. 101 nnd Sext. Empir. adv. Math. XI, 140); an sich sei ein jedes ehensosehr und ehensowenig (οὐδὲν μᾶλλον) das eine, wie das andere; alles hernhe uur auf menschlicher Satzung und Sitte. Demgemäss lehrte Pyrrho, die Dinge seien nnserer Erkenntuiss unzugänglich oder nnerfassbar (ἀκαταληψία), und nusere Anfgahe sei es, nns des Urtheils zn enthalten (ἐποχή). Alles Aeussere im meuschlichen Lehen ist ein Gleichgültiges (ἀδιάφορον); dem Weisen geziemt es, was ihu anch treffen möge, stets die volle Gemüthsruhe zn bewahren nnd sich in seinem Gleichmnth nicht stören zu lassen (ἀταραξία). Diog. L. IX, 61, 62, 66–68; vgl. Cic. de fin. II, c. 13; III, c. 3 nnd 4, IV, c. 16: Pyrrho, qui virtute constitnta, nihil omnino qnod appetendum sit, relinqnat. Die Pyrrhoneer wurden (nach Diog. L. IX, 69) ἀπορητικοί nnd σκεπτικοί und ἐφεκτικοί und ζητητικοί genannt. Pyrrho selhst hat seine Ansichten nnr mündlich entwickelt (Diog. L. prooem. 16; IX, 102), so dass leicht sein Naine typisch werden nnd ihm selhst vieles von Späteren zngeschrieben werden konnte, was nnr der Schnle angehört. Am wenigsten getrübt sind die Berichte, welche anf die Schriften seines Schülers Timo znrückgehen (der von Sextns Emp. adv. math. I, 53 ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων genannt wird).

Als nnmittelhare Schüler des Pyrrho werden (von Diog. L. IX, 67 nnd 69) Philo von Athen, Nausiphanes ron Teos, der Demokriteer, welcher später ein Lehrer des Epiknr war, und Andere, besonders aher Timo aus Phlins genannt. Timo (geb. um 325, gest. nm 235 v. Chr.), der (nach Diog. L. IX, 109) vor Pyrrho bereits den Megariker Stilpo gehört hatte, hat Spottgedichte, Σίλλοι, in drei Büchern verfasst, worin er die griechischen Philosophen, mit Ansnahme des Xenophanes, der die echte Weisheit ohue Spitzfindigkeiten gesncht nnd des Pyrrho, der dieselbe gefunden habe, als Schwätzer behandelt und verspottet. Gegen die Behauptung, durch das Znsammenwirken der Sinne nnd des Verstandes werde die Wahrheit erkannt, richtete Timo, indem er sowohl Sinne als Verstand für trüglich hielt, den Vers: συνῆλθεν Ἀτταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος (zwei hekannte Betrüger). Nach der Augahe des Aristokles (hei Euseh. Praepar. evang. XIV, 18) scheint Timo die skeptische Lehre nach folgender Disposition entwickelt zn haben: wer die Glückseligkeit erlangen wolle, müsse auf ein Dreifaches hinblicken: 1) wie

216

die Dinge seien, 2) wie wir zu denselben uns zu verhalten haben, 3) was für ein (theoretischer und praktischer) Erfolg aus diesem Verhalten herfliesse. Die Dinge sind ohne feste Unterschiede, unbeständig und unbeurtheilbar. Wir dürfen weder unserm Wahrnehmen, noch unserm Vorstellen trauen, da beides in Folge der Unbeständigkeit der Dinge weder wahr noch falsch ist. Wir gelangen, wenn wir uns so verhalten, zuerst zur Nichtentscheidung (Nichtaussage) oder Freiheit von jeder theoretischen Befangenheit (*ἀφασία*), dann zur Unerschütterlichkeit des Gemüthes (*ἀταραξία*). Die *ἀταραξία* folgt wie ein Schatten (*σκιᾶς τρόπον*) der *ἐποχή* (Diog. L. IX, 107). Die Erscheinung soll zwar nicht bezweifelt werden, wohl aber das Sein. Timo sagt (nach Diog. L. IX, 105): *τὸ μὲν ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δὲ ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ.* Das *οὐδὲν μᾶλλον* erklärte Timon in der Schrift *Πύθων* (nach Diog. L. IX, 76) als *μηδὲν ὁρίζειν* oder *ἀπροσθετεῖν* (sich jeder Bestimmung und Zustimmung enthalten). Für jeden Satz und sein contradictorisches Gegentheil zeigen sich die Gründe gleich kräftig (*ἰσοσθένεια τῶν λόγον*). Ein anderer Ausdruck für die skeptische Zurückhaltung des Urtheils ist *ἀῤῥεψία* (ebend. 74). Das *οὐδὲν μᾶλλον* wollen die Skeptiker nicht im positiven Sinne gebrauchen, so dass wirkliche Gleichheit behauptet würde, sondern nur im aufhebenden Sinne (*οὐ θετικῶς, ἀλλ' ἀναιρετικῶς*), wie wenn gesagt werde: *οὐ μᾶλλον ἡ Σκύλλα γέγονεν, ἢ ἡ Χίμαιρα* (ebend. 75). Alle diese Grundsätze sollen, nachdem sie zunächst auf die Behauptungen der Dogmatiker Anwendung gefunden haben, zuletzt auch auf sich selbst angewandt werden, damit schliesslich auch nicht einmal sie selbst mehr als feste Behauptungen stehen bleiben; wie jedem andern *λόγος* ein widersprechender *λόγος* gegenüberliegt, so auch ihnen (ebend. 76, wie es scheint, auch nach Timon), wodurch freilich der Skepticismus, indem er sich auf die äusserste Spitze treiben will, schliesslich sich selbst aufhebt. Zudem können die Skeptiker nicht umhin, indem sie gegen die Kraft der logischen Formen streiten, sich doch bei dieser Bestreitung eben dieser Formen zu bedienen und ihnen hierdurch thatsächlich die bestrittene Kraft wieder zuzugestehen (wofern nicht vom skeptischen Standpunkte aus der Gebrauch derselben für einen bloss hypothetischen erklärt wird, der nur zeigen solle, dass, wenn sie gelten, sie sich auch gegen sich selbst kehren lassen und dadurch aufheben).

Den Unterschied zwischen der **mittleren Akademie** (s. oben § 44) und der Pyrrhoneischen Skepsis pflegen die späteren Skeptiker, die sich selbst Pyrrhoneer nennen, so zu bestimmen, die Akademiker aus der Schule des Arcesilas und Karneades hätten das Eine zu wissen behauptet, dass nichts wissbar sei, die Pyrrhoneer aber höben auch diese Eine vermeintliche Gewissheit auf (Sextus Empirieus hypotyp. Pyrrhon. I, 3, 226, 233; vgl. Gell. N. A. XI, 5, 8). Diese Aufstellung ist aber hinsichtlich der Akademiker unrichtig; denn auch Arcesilas (nach Cic. Acad. post. I, 12, 45) und Karneades (nach Cic. Acad. pri. II, 9, 28) schrieben den skeptischen Sätzen nicht volle Gewissheit zu. Richtig ist nur das Allgemeine, dass der akademische Skepticismus weniger radical war, als der der Pyrrhoneer, 217 dies aber nicht in dem angegebenen Sinne, sondern darum, weil er eine Theorie der Wahrscheinlichkeit zuliess (gegen welche Sext. Emp. adv. Math. VII, 435 ff. polemisirt) und, was den Arcesilas betrifft, wohl auch darum, weil dieser (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 234 und Anderen) die negative Kritik nur zur Vorbereitung auf die Mittheilung der Lehren Plato's geübt haben soll (wenn anders dies Angabe genau zutrifft). Ausserdem bestand ein durchgreifender Unterschied zwischen den Akademikern und den Pyrrhoneischen Skeptikern in der Ethik, indem nur diese und nicht die Akademiker in der Ataraxie das oberste Ziel fanden.

Nachdem die Akademie sich (seit Philo dem Larissäer und Antiochus dem Askaloniten) einem eklektischen Dogmatismus zugewandt hatte, wurde die Pyrrho-

neische Skepsis besonders durch Aenesidemus erneuert. Aenesidemus aus Knossus lehrte in Alexandrien, wie es scheint, im ersten Jahrh. nach Chr. Er schrieb Πυῤῥωνείων λόγων ὀκτὼ βιβλία (Diog. L. IX, 116), aus welchen Photius (Bibl. cod. 212) einen noch vorhandenen, jedoch sehr kurzen Auszug gemacht hat. Sein Standpunkt ist nicht der rein skeptische, da er durch die Skepsis die Heraklitische Philosophie zu begründen beabsichtigte. Er wollte (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 210) erst zeigen: τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι, um dadurch der Lehre Bahn zu brechen: τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν. Die Skepsis war ihm nicht eine Lehre, sondern eine Anleitung (ἀγωγή). Die zehn Weisen (τρόποι), den Zweifel zu begründen, welche nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 36 bei den älteren Skeptikern (παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς) traditionell sind, scheinen zuerst in seiner Schrift und noch nicht bei Timo sich vorgefunden zu haben; Sextus rechnet die jüngern Skeptiker erst von Agrippa an. Diese zehn Tropen (die auch als zehn λόγοι oder τόποι bezeichnet werden) sind (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 36 ff.; Diog. L. IX, 79 ff.) im Einzelnen folgende. Der erste ist entnommen von der Verschiedenheit der beseelten Wesen überhaupt, welche eine Verschiedenheit der Auffassung der nämlichen Objecte zur Folge habe, ohne dass sich entscheiden lasse, welche dieser Auffassungen und ob überhaupt irgend eine die wahre sei, der zweite von der Verschiedenheit der Menschen unter einander, woran die gleiche Folge sich knüpfe, der dritte von der verschiedenen Structur der Sinneswerkzeuge, der vierte von der Verschiedenheit unserer Zustände, der fünfte von der Verschiedenheit der Lagen und Entfernungen und Orte, der sechste von dem Vermischtsein des wahrzunehmenden Objectes mit Anderm, der siebente von der Verschiedenheit der Erscheinung je nach der Art der Zusammenfügung, der achte von der Relativität überhaupt (worauf übrigens nach der richtigen Bemerkung bei Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 39, vgl. Gell. XI, 5, 7, alle skeptischen Tropen hinauslaufen), der neunte von der Verschiedenheit der Auffassung je nach der häufigeren oder selteneren Perception, der zehnte endlich von der Verschiedenheit der Bildung und der Sitten und Gesetze und der mythischen Vorstellungen und philosophischen Annahmen.

Die jüngeren Skeptiker seit Agrippa (dem fünften Nachfolger des Aenesidemus), zu denen auch Sextus, der empirische oder, wie er selbst (nach hyp. Pyrrh. I, 236 ff., adv. Math. VIII, 327) lieber genannt sein will, methodische Arzt (um 200 nach Chr.) und dessen Schüler Saturninus (Diog. L. IX, 116) gehören, und deren Richtung unter Anderen auch der Grammatiker und Alterthumsforscher Favorinus aus Arelate, der unter Hadrian und Antoninus Pius in Rom und Athen lehte und (um 155 n. Chr.) Lehrer des A. Gellius war, getheilt zu haben scheint, stellten (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 164 ff., Diog. L. IX, 88 ff.) folgende fünf Tropen auf, um die ἐποχή zu empfehlen: 1) den von der Discrepanz der Ansichten über die nämlichen Objecte zu entnehmenden, 2) den von dem 218 Hinauslaufen auf unendliche Reihen, indem das, was in Frage steht, durch ein anderes, dieses wieder durch ein anderes und so fort in's Unendliche, gesichert werden müsste, 3) den von der Relativität, indem das Object je nach der Beschaffenheit des Beurtheilenden und je nach der Beziehung zu anderm, womit es verbunden ist, verschieden erscheint, 4) den von der Willkürlichkeit der Fundamentalsätze, indem die Dogmatiker, um dem regressus in infinitum zu entgehen, von irgend einer Voraussetzung aus, die sie sich ungerechtfertigter Weise zugeben lassen, ihre Beweise führen, 5) den von der Diallele, indem das, worauf der Beweis sich stützen soll, seinerseits der Sicherung durch das zu Beweisende selbst bedarf. Nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 178 f. stellten jüngere Skeptiker auch zwei Tropen auf: nichts kann durch sich selbst gesichert werden, wie aus der

Discrepanz der Ansichten über alles Wahrnehmbare und Denkbare hervorgeht, daher auch nichts durch ein anderes, indem dieses selbst keine Sicherheit aus sich hat und, wenn es sie wiederum durch ein anderes gewinnen sollte, wir entweder auf einen regressus in infinitum oder auf eine Diallele geführt werden würden.

Gegen die Möglichkeit der Beweisführung bringt Sextus eine Reihe von Argumenten vor, wovon das bemerkenswertheste dieses ist (hyp. Pyrrh. II, 234 ff.), dass jeder Syllogismus ein Cirkelschluss sei, da der Obersatz, mittelst dessen der Schlusssatz bewiesen werden soll, seinerseits nur durch eine vollständige Induction gesichert werden könne, die den Schlusssatz mitenthalten müsse. (Vergl. Hegel, Log. II, S. 151 ff., Encycl. § 190 f., und die Bemerkungen in meinem System der Logik zu § 101).

Von besonderer Wichtigkeit sind die skeptischen Argumente gegen die Gültigkeit des Begriffs der Ursache, welche Sextus Emp. adv. Math. IX, 207 ff. mittheilt, wie es scheint, nach Aenesidemus. Die Ursache gehört ihrem Begriff nach zu dem Relativen, da sie Ursache von etwas sein muss; das Relative (πρός τι) aber hat nicht Existenz (οὐχ ὑπάρχει), sondern wird nur hinzugedacht (ἐπινοεῖται μόνον). Ferner müsste die Ursache mit dem Bewirkten entweder gleichzeitig sein oder demselben vorangehen oder nachfolgen. Gleichzeitig kann sie nicht sein, weil dann beides sich gleichstände und das Eine um nichts mehr Erzeuger des andern wäre, als dieses Erzeuger von jenem. Vorangehen kann aber die Ursache auch nicht, weil sie gar nicht Ursache ist, so lange nichts da ist, dessen Ursache sie ist. Nachfolgen kann sie endlich gar nicht, da diese Annahme unsinnig wäre und den Narren überlassen werden muss, welche die Dinge umkehren. Noch andere Argumente gegen die Causalität werden vorgebracht; doch ist charakteristisch, dass sich dasjenige nicht findet, welches in der neuesten Zeit (seit Hume) am schwersten in's Gewicht gefallen ist, nämlich die Bemerkung, dass sich keine Erkenntnissquelle der Causalität aufzeigen lasse. (Vergl. Zeller, Ph. d. Gr., III, I. A., S. 474, 2. Aufl. III b, S. 38 f.)

Auch gegen die Gotteslehre, insbesondere die stoische Doctrin von der Vorsehung richteten die späteren Skeptiker nach dem Vorgange besonders des Karneades (Sext. Emp. adv. Math. IX, 137 ff., hyp. Pyrrh. III, 2 ff.) Einwürfe, die hauptsächlich von dem Uebel der Welt entnommen waren, welches Gott entweder nicht aufheben könne oder wolle, was doch beides seinem Begriff widerstreite. Doch erklärten die Skeptiker, nicht den Götterglauben selbst, sondern nur die Argumente der dogmatistischen Philosophen und deren vermeintliches Wissen bekämpfen zu wollen.

§ 61. Zum Eklekticismus neigt mehr oder minder die gesammte Philosophie des späteren Alterthums, insbesondere zu der 219 Zeit, als die griechischen Gedanken in der römischen Welt Verbreitung fanden. Der namhafteste und einflussreichste Vertreter desselben ist Cicero, der in der Erkenntnisslehre sich zu dem Skepticismus der mittleren Akademie bekennt, für die Physik sich nicht interessirt und in der Ethik zwischen der stoischen und peripatetischen Ansicht schwankt.

Die Schule der Sextier, die in Rom um den Anfang der christlichen Zeitrechnung eine kurze Zeit hindurch blühte, scheint eine

Mittelstellung zwischen Pythagoreismus, Cynismus und Stoicismus eingenommen zu haben.

Ueber die Religion und Philosophie bei den Römern handelt Eduard Zeller im 24. Heft der ersten Serie der Sammlung gemeinverständlicher wiss. Vorträge hrsg. von Rud. Virchow und Fr. v. Holtzendorf, Berlin 1866.

Von Abhandlungen, die sich auf die Philosophie des Cicero beziehen, seien hier neben den Einleitungen und Anmerkungen von Herausgebern, wie Madvig etc., ferner neben älteren Arbeiten, wie Chr. Meiners, orat. de philos. Ciceronis, ejusque in universam philos. meritis, in: verm. philos. Schr., Bd. 1, 1775, S. 274 ff., H. C. F. Hülsemann, de indole philosophica Ciceronis, Lüneb. 1799, Gedike's Zusammenstellung der auf die Geschichte der Philos. bezüglichen Stellen des Cicero, Berlin 1782, 1801, 1814, die noch mehr zur Charakteristik der Ciceronianischen Auffassung, als zur Geschichte der älteren Philosophie selbst Werth hat, und Christian Garve's Anmerkungen und Abhandlungen zu seiner Uebersetzung der Schrift de officiis, Breslau 1783, 6. Ausg. ebd. 1819, ferner neben Krische's Forschungen, Göttingen 1840 (s. o. S. 23) und Ritter's ausführlicher Darstellung der Philosophie des Cicero in seiner Gesch. der Philosophie IV, S. 106—176 noch besonders erwähnt: J. F. Herbart, über die Philosophie des Cicero, gelesen 1811, abgedruckt in den Werken, Bd. XII, S. 167—182. Karl Salom. Zachariae, staatswissenschaftliche Betrachtungen über Cicero's wiedergefundenes Werk vom Staate, Heidelb. 1823. Lotheisen, Cicero's Grundsätze und Beurtheilung des Schönen, Progr., Brieg 1825. Raph. Kühner, M. Tullii Ciceronis in philosophiam ejusque partem merita, Hamb. 1825. J. A. C. von Heusde, M. Tullius Cicero φιλοπλάτων, Traj. ad Rhen. 1836. M. M. v. Baumhauer, de Aristotelis vi in Cic. scriptis, Ultraj. 1841. C. F. Hermann, de interpretatione Timaei dialogi a Cic. relicta, Progr., Gött. 1842. J. J. Klein, de fontibus Topicorum Ciceronis, Diss., Bonn 1844. E. Herrmann, de tempore quo Cic. l. de legibus scr. esse vid., Pr., Detmold 1845. Legeay, M. Tullius Cicero philosophiae historicus, Lugd. Bat. 1846. C. Crome, quid Graecis Cicero in philosophia, quid sibi debuerit, G.-Pr., Düsseldorf 1855. Havestadt, de Cic. primis principiis philosophiae moralis, G.-Pr., Emmerich 1857. A. Desjardins, de scientia civili apud Cic., Beauvais 1857. Burmeister, Cic. als Neu-Akademiker, G.-Pr., Oldenburg 1860. Höfig, Cicero's Ansicht von der Staatsreligion, G.-Pr., Krotoschin 1863. O. Heine, de fontibus Tusculanarum disp., G.-Pr., Weimar 1863. C. M. Bernhardt, de Cicerone Graecae philosophiae interprete, Pr. des Fr.-Wilh.-Gymn., Berlin 1865. F. Hasler, über das Verhältniss der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des Ciceronianischen Buches de officiis mit dem gleichnamigen des heiligen Ambrosius, München 1866. Zur Lösung der Frage, inwieweit Cicero den Aristoteles gelesen und verstanden habe, liefert beachtenswerthe Beiträge die Inauguraldissertation von Hugo Jentsch, Aristotelis ex arte rhetorica quaeritur quid habeat Cicero, Berol. 1866. G. Barzellotti, delle dottrine filosofiche nei libri di Cicerone, Firenze 1867. J. Walter, de an. immort. quae praec. Cic. trad., Prag 1867. G. Zietschmann, de Tusc. qu. fontibus, diss., Halle 1868.

Von dem Philosophen Sextius handeln: de Burigny, in: Mém. de l'acad. des inscript. XXXI, deutsch in Hissmann's Magazin, Bd. IV, S. 301 ff. Lasteyrie, sentences de Sextius, Par. 1842. Meinrad Ott, Charakter und Ursprung der Sprüche des Philosophen Sextius, G.-Pr., Rottweil 1861; die syrischen „auserlesenen Sprüche des Herrn Xistus, Bischofs von Rom", nicht eine Xistusschrift, sondern eine überarbeitete Sextiusschrift, G.-Pr., Rottweil und Tübingen 1862 und 1863. 220

Nachdem die Kritik in den sämmtlichen grossen Systemen Unhaltbares aufgezeigt hatte, musste das andauernde Bedürfniss philosophischer Ueberzeugungen entweder zu neuer Systembildung, oder zum Eklekticismus führen, zu dem letzteren aber dann mit Nothwendigkeit, wenn zur Systemgründung die schöpferische Kraft nicht ausreichte, während doch das philosophirende Subject seiner eigenen „Unbefangenheit", d. h. seinem unmittelbaren, natürlichen Wahrheitssinne oder seinem gesunden Tacte in der Würdigung philosophischer Sätze ein naives Vertrauen schenkte. Insbesondere musste der Eklekticismus bei denjenigen Eingang finden, die nicht um des Wissens selbst willen, sondern zum Zweck der allgemeinen theoretischen Vorbildung für das praktische Leben und zugleich der Begründung einer vernunftgemässen religiösen und sittlichen Ueberzeugung die

Philosophie suchten, und denen daher eine strenge Einheit und ein systematischer Zusammenhang in ihrem philosophischen Denken kein unbedingtes Bedürfniss war. Daher ist das Philosophiren der Römer fast durchgängig ein eklektisches, selbst bei solchen, die sich zu irgend einem einzelnen hellenischen Systeme bekennen. Insbesondere aber vertritt Cicero den Eklekticismus.

M. Tullius Cicero (3. Januar 106 bis 7. Dec. 43 v. Chr.) hat besonders zu Athen und Rhodus philosophische Studien getrieben. Er hat in seiner Jugend zuerst den Epikureer Phaedrus und den Akademiker Philo gehört und mit dem Stoiker Diodotus (der hernach nebst Tyrannio sein Hausfreund war, Tusc. V, c. 39, Epist. passim) verkehrt, dann den Akademiker Antiochus von Askalon und den Epikureer Zeno, endlich (in Rhodus) den Stoiker Posidonius gehört. In seinem höheren Alter kehrte Cicero zu der Beschäftigung mit der Philosophie zurück, insbesondere in seinen drei letzten Lebensjahren. Tusc. V, c. 2: philosophiae in sinum quum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum, ex quo eramus egressi, magna jactati tempestate confugimus.

Cicero selbst giebt (in der Schrift de divinatione, II, 1) ein Verzeichniss seiner philosophischen Schriften. In dem Buche, das er Hortensius betitelt hat, habe er zum Philosophiren ermahnt, in den Academica die bescheidenste, consequenteste und eleganteste Weise des Philosophirens (nämlich die der mittleren Akademie) aufgezeigt, dann in den fünf Büchern de finibus bonorum et malorum das Fundament der Ethik, die Lehre von dem höchsten Gut und Uebel abgehandelt, denen die fünf Bücher Tusculanarum disputationum gefolgt seien, worin die zur Glückseligkeit nothwendigsten Momente erörtert würden; darauf seien die drei Bücher de natura deorum verfasst worden, woran die begonnene Schrift de divinatione und die noch projectirte de fato sich anschliessen sollten. Den philosophischen Werken seien ferner zuzuzählen die früher verfassten sechs Bücher de republica und die Schriften: Consolatio und de senectute; es seien denselben anzureihen die rhetorischen Werke: drei Bücher de oratore, denen als viertes Brutus (de claris oratoribus), als fünftes Orator folge.

Die Schrift de rep. hat Cicero in den Jahren 54—52 v. Chr. in sechs Büchern verfasst, wovon ungefähr der dritte Theil auf uns gekommen ist, grösstentheils 221 durch A. Mai aus einem vaticanischen Palimpsest zuerst veröffentlicht (Romae 1822 u. ö.); ein Theil des sechsten Buchs, der Traum des Scipio, ist durch Macrobius aufbehalten worden. Eine Schrift de legibus schloss sich an, um 52 v. Chr. begonnen, ist aber unvollendet geblieben und als Fragment auf uns gekommen. Vielleicht schon zu Anfang des Jahres 46 vor Chr., vielleicht jedoch erst später hat Cicero die kleine Schrift Paradoxa verfasst, die er de div. II, 1 nicht miterwähnt. Die Consolatio ist 45 v. Chr. verfasst worden, der Hortensius in demselben Jahre, beide für uns bis auf einige Bruchstücke verloren; noch in dasselbe Jahr fällt neben den theilweise erhaltenen Academica die ganz auf uns gekommene Schrift de finibus und der Beginn der Tusculanen und der drei Bücher de natura deorum, die Vollendung der beiden letztgenannten Schriften aber in das folgende Jahr. In den Anfang des Jahres 44 fällt die Schrift Cato major s. de senectute; in dasselbe Jahr die zur Ergänzung der Schrift über die Natur der Götter verfasste Abhandlung de divinatione, woraus die oben mitgetheilten eigenen Angaben Cicero's gezogen sind, wie auch die unvollständig auf uns gekommene Abhandlung de fato, dann die heute verlorene Schrift de gloria und die erhaltenen: Laelius s. de amicitia und de officiis; die nicht auf uns gekommene Abhandlung de virtutibus ist wohl gleich nach der Schrift de officiis verfasst worden. Jugendarbeiten waren die verlorenen Uebersetzungen von Xenophons Oeconomicus und von Plato's

Protagoras (welche letztere noch zu Priscian's und Donat's Zeiten existirte); dagegen fällt in 45 (oder 44) v. Chr., nach den Acad., die Uebersetzung des Platonischen Timaeus, wovon ein grösseres Bruchstück erhalten ist. Von den rhetorischen Schriften, die Cicero selbst (a. a. O.) den philosophischen zuzählt, sind die drei Bücher de oratore im Jahre 55, der Brutus und der Orator 46 vor Chr. verfasst worden.

Dass Cicero in seinen philosophischen Schriften von seinen griechischen Quellen abhängig ist, gesteht er selbst zu, indem er (ad Atticum XII, 52) von denselben sagt: ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo (doch vergl. de fin. I, 2, 6; 3, 7; de off. I, 2, 6, wo Cicero seine relative Selbstständigkeit hervorhebt). Einige Epikureer (Amafinius, Rabirius, Catius Insuber) hatten vor ihm lateinisch über Philosophisches geschrieben, aber kunstlos (Tusc. II, 3, 7). Von den meisten Schriften lassen sich (grösstentheils auf Grund von Stellen in ihnen selbst und in Cicero's Briefen) die Quellen noch angeben. Die Schriften de rep. und de legibus sind der Form nach Nachbildungen der gleichnamigen Schriften Plato's; der Inhalt ruht neben Cicero's eigenen politischen Erfahrungen auf den Platonischen, Aristotelischen und stoischen Lehren, auch den Polybius hat Cicero viel benutzt. Die Paradoxa erörtern bekannte stoische Lehrsätze. Die Consolatio ruht auf Krantor's Schrift περὶ πένθους, der (verlorene) Hortensius wohl auf dem Προτρεπτικός, den Aristoteles an Themison, einen der Stadtkönige auf Kypros, gerichtet hatte (s. Bernays, die Dialoge des Arist., S. 116 ff.) oder auch auf dem Protrepticus des Akademikers Philo von Larissa (s. Krische, über Cicero's Academica, Gött. Studien, II, 1845, S. 191), die Bücher de finibus (die beste von den erhaltenen philosophischen Schriften Cicero's) auf den Werken des Phaedrus, Chrysippus, Carneades, Philo von Larissa, Antiochus von Ascalon (s. C. J. Grysar, die Akademiker Philo und Antiochus, G.-Pr., Köln 1843), wie auch auf den Studien, die Cicero in seiner Jugendzeit durch Hören von Vorlesungen und philosophische Unterredungen gemacht hatte, die Academica auf den Schriften und zum Theil auch auf den Vorträgen der namhafteren Akademiker, die Tusculanen auf den Schriften von Plato und Krantor, Stoikern und Peripatetikern, das erste Buch der Schrift de natura deorum auf der Schrift eines Epikureers, die in den Herculanensischen Rollen wieder aufgefunden worden ist und anfangs als eine Abhandlung des Phaedrus περὶ θεῶν betrachtet wurde, jetzt aber als die Schrift des Philodemus περὶ εὐσεβείας erkannt worden ist, die Kritik des Epikureischen Standpunktes auf einer Schrift des Stoikers Posidonius, das zweite 222 Buch besonders auf den Werken des Kleanthes und Chrysippus, das dritte auf denen der Akademiker Karneades und Klitomachus, das erste der zwei Bücher de divinatione auf der Schrift des Chrysippus περὶ χρησμῶν, der des Posidonius περὶ μαντικῆς, und auf Schriften von Diogenes und Antipater, das zweite Buch auf Schriften des Karneades und auch des Stoikers Panaetius, die Abhandlung de fato auf Schriften des Chrysippus, Posidonius, Kleanthes, Karneades, der Cato major auf Schriften von Plato, Xenophon, Hippokrates und Aristo von Chius, der Laelius besonders auf der Schrift des Theophrast über die Freundschaft, dann auch auf der Ethik des Aristoteles und Schriften des Chrysippus; für die zwei ersten Bücher de officiis ist Panaetius, für das dritte Posidonius die Hauptquelle gewesen, ausserdem sind neben Plato und Aristoteles die Stoiker Diogenes von Babylon, Antipater von Tyrus und Hecato für diese Schrift benutzt worden.

Vor dem Skepticismus, den Cicero wissenschaftlich nicht zu überwinden weiss, und in den ihn namentlich der Widerstreit der philosophischen Autoritäten untereinander immer wieder hineinführt, flieht er gern zu der unmittelbaren Gewissheit des sittlichen Bewusstseins, des consensus gentium und der vermeintlich

angeborenen Begriffe (notiones innatae, natura nobis insitae). Charakteristisch sind Erklärungen, wie die in der Schrift de legibus I, 13, 39: perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam hanc ab Arcesila et Carneade recentem exoremus ut sileat, nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas; quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo. In der **Physik** bleibt er beim Zweifel stehen; doch gilt ihm die Untersuchung als eine vergnügliche und nicht verächtliche Weide des Geistes (Acad. II, 41). Am meisten interessirt ihn die Beziehung der Naturkenntniss zu der Frage nach dem Dasein Gottes. Bemerkenswerth ist die gegen den atheistischen Atomismus gerichtete Aeusserung (de nat. deorum II, 37): Hoc (nämlich die Bildung der Welt aus der zufälligen Zusammenfügung von Atomen) qui existimat fieri potuisse, non intelligo cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel quales libet aliquo conjiciantur, posse ex his in terram excussis annales Ennii, ut deinceps legi possint, effici. Aus der **Mythologie** möchte Cicero alles ausgeschieden sehen, was der Götter unwürdig sei (wie die Erzählung von dem Raube des Ganymedes, Tusc. I, c. 26, IV, c. 33), übrigens aber möglichst an dem Uebereinstimmenden in dem Glauben der Völker festhalten (Tusc. I, c. 13); besonders werth ist ihm der Vorsehungs- und der Unsterblichkeitsglaube (Tusc. I, c. 1, 2 ff.; c. 49 u. ö.), doch kommt er nicht ganz von der Ungewissheit los, und lässt mit ruhiger Unparteilichkeit in seiner Schrift de nat. deorum den Akademiker die Zweifelsgründe eben so ausführlich und eingehend entwickeln, wie den Stoiker die Argumente für den Dogmatismus. Das **sittlich Gute** (honestum) definirt Cicero als das an und für sich Lobenswerthe (de fin. II, c. 14; de off. I, c. 4), der Etymologie des Wortes gemäss, welches ihm, dem Römer, das griechische καλόν vertritt. Das wichtigste Problem der **Ethik** liegt ihm in der Frage, ob die Tugend an und für sich zur Glückseligkeit zureiche. Er ist geneigt, mit den Stoikern diese Frage zu bejahen, obschon die Erinnerung an seine eigene und überhaupt an die menschliche Schwäche ihn oft mit Zweifeln erfülle; dann aber tadle er auch wiederum sich selbst, dass er über die Kraft der Tugend nicht nach dem Wesen der Tugend, sondern nach unserer Weichlichkeit urtheile (Tusc. V, c. 1). Der Unterscheidung des Antiochus von Askalon zwischen vita beata, die unter allen Umständen durch die Tugend gesichert werde, und vita beatissima, die auch der äusseren Güter bedürfe, ist Ci-223 cero nicht ganz abgeneigt (de fin. V, c. 26 ff.), obschon er dagegen ethische und logische Bedenken hegt und sie an anderen Stellen (Tusc. V, c. 13) verwirft; er beruhigt sich aber in dem Gedanken, dass alles, was nicht Tugend sei, möge es ein Gut zu nennen sein oder nicht, jedenfalls der Tugend an Werth äusserst weit nachstehe und neben ihr von verschwindender Bedeutung sei (de fin. V, c. 32; de off. III, c. 3); bei dieser Auffassung sinkt der Unterschied zwischen der stoischen und peripatetischen Doctrin zum blossen Wortunterschiede herab, wofür ihn (nach Cic. de fin. III, c. 12) schon Karneades erklärte. Entschiedener bekämpft Cicero die peripatetische Lehre, dass die Tugend die Reduction der πάθη (was Cicero durch perturbationes übersetzt) auf das richtige Maass fordere; er will mit den Stoikern, der Weise solle ohne πάθη sein. Freilich macht er sich den Beweis leicht, indem er in den Begriff des πάθος (perturbatio) das Merkmal der Fehlerhaftigkeit mitaufnimmt (Tusc. V, c. 6: aversa a recta ratione animi commotio), so dass er in der That nur das Selbstverständliche beweist, Fehlerhaftes sei nicht zu dulden, den eigentlichen Streitpunkt aber verfehlt (Tusc. IV, c. 17 ff.). Auch darin steht er auf der Seite der Stoiker, dass ihm die praktische Tugend die höchste ist. De off. I, c. 44: omne officium, quod ad conjunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et

scientia continetur. Ib. 45: agere considerate pluris est, quam cogitare prudenter.

Cicero's politisches Ideal ist eine aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung, die er im römischen Staate annähernd verwirklicht findet (de rep. I, 29; II, 23 ff.). Cicero billigt Accommodation an den Volksglauben durch Augurien etc., wie auch Täuschung des Volkes durch Gewährung politischer Scheinfreiheit, da ihm die Menge als wahrhafter Vernünftigkeit und Freiheit unfähig erscheint (de nat. deor. III, c. 2; de divinat. II, c. 12; 33; 72; de leg. II, 7; III, 12 u. ö.).

Am ansprechendsten sind bei Cicero solche Partien, worin er den allgemeinen Inhalt des sittlichen Bewusstseins, ohne subtile Streitfragen zu berühren, in einer gehobenen Redeweise darlegt. Sehr wohl gelingt ihm z. B. das Lob der interesselosen Tugend (de fin. II, 4; V, 22) und insbesondere die Darstellung des Gedankens der sittlichen Gemeinschaft (auf den Plato in der Rep. die Forderung einer praktischen Betheiligung der Philosophen am Staatsleben gründet, den Cicero aber zunächst aus dem unechten Brief an Archytas entnimmt): „non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici" etc. (de off. I, c. 7; vgl. de fin. II, c. 14) und der Aristotelischen Lehre von dem Menschen als ζῶον πολιτικόν (de fin. V, 23); so schwach ferner im ersten Buche der Tusculanen Cicero's Argumentationen sind und so stumpf seine Dialektik ist, zumal im Vergleich mit der Platonischen, die ihm zum Vorbild dient, so wohl gelingt ihm die rhetorische Darstellung der Würde des menschlichen Geistes (Tusc. I, c. 24 ff.; vgl. de leg. I, 7 ff); auch das begeisterte Lob der Philosophie (Tusc. V, c. 2: o vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum etc.; vergl. de leg. I, 22 f.; Acad. I, 2; Tusc. I, 26; II, 1 u. 4; de off. II, 2) hat nach Form und Gedanken Vortreffliches (z. B. est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus etc.) und obschon es theilweise an rhetorischer Ueberspannung leidet, so beruht es doch auf einer bei Cicero damals, als er jene Schriften verfasste, tief eingewurzelten Ueberzeugung.

Von der Schule der Sextier sagt Seneca (nat. quaest. VII, 32), sie sei bald nach ihrem Beginn, der ein mächtiger gewesen sei, wieder erloschen. Q. Sextius (geb. um 70 v. Chr.) war ihr Begründer; als seine Anhänger werden genannt sein Sohn Sextius, ferner Sotion von Alexandria (dessen Schüler Seneca um 18—20 nach Chr. war), Cornelius Celsus, L. Crassitius aus Tarent und Papirius Fabianus. Q. Sextius und Sotion schrieben griechisch. Sotion erfüllte als Lehrer des Seneca diesen mit Liebe zum Pythagoras (Sen. Ep. 108); Enthaltung von Thierspeisen, tägliche Selbstprüfung, Hinneigung zur Seelenwanderungslehre sind pythagoreische Elemente in der Philosophie der Sextier. Ermahnungen zu sittlicher Tüchtigkeit, zur Seelenstärke, zur Unabhängigkeit von allem Aeusseren scheinen den Hauptinhalt der Lehre gebildet zu haben; der Weise, lehrt Sextius, gehe durch's Leben, gegen alle Wechselfälle des Geschicks durch seine Tugenden gerüstet, umsichtig und kampfbereit, gleich wie ein wohlgeordnetes Heer in der Nähe des Feindes (Sen. Ep. 59). Die Tugend und die aus ihr fliessende Glückseligkeit ist nicht ein realitätsloses Ideal (wozu sie den späteren Stoikern wurde), sondern ein dem Menschen erreichbares Gut (Sen. Ep. 64). (Die in des Rufinus lateinischer Uebersetzung auf uns gekommene Spruchsammlung, welche zuerst Orig. c. Celsum VIII, 30 unter dem Titel Σέξτου γνῶμαι anführt, und von der auch eine syrische Bearbeitung vorhanden ist, abg. bei P. de Lagarde, Analecta Syriaca, Leipz. 1858, ist eine nicht lange vor 200 n. Chr. entstandene Schrift eines Christen, welcher einzelne echte Aussprüche des Q. Sextius zum Grunde zu liegen scheinen.)

224

Dritte (vorwiegend theologische) Periode der griechischen Philosophie.

Die Neuplatoniker und ihre Vorgänger in theosophischer Speculation.

§. 32. Der dritten Periode der griechischen Philosophie oder der Zeit der Vorherrschaft der Theosophie gehören an: 1) die jüdisch-griechischen Philosophen, 2) die Neupythagoreer und die pythagoreisirenden Platoniker, 3) die Neuplatoniker. Die jüdisch-griechischen Philosophen suchen den Judaismus mit dem Hellenismus zu verschmelzen. Die Neupythagoreer, pythagoreisirenden Platoniker und Neuplatoniker wurden schon durch den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie selbst, nachdem die Forschung über Natur und Subject sich in Skepticismus und Eklekticismus aufgelöst hatte, auf die Theosophie hingeführt; eben darum musste aber auch die Empfänglichkeit für orientalische Einflüsse, zumal bei der engen Berührung mit dem Orient, in dieser Periode am grössten sein, und diese Einflüsse haben Form und Inhalt des Denkens dieser Philosophen in nicht geringem Maasse bedingt.

Ueber die griechischen Philosophen dieser Periode vergl E. W. Möller, Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 5—111.

225 Orientalischer Einfluss hat die Philosophie dieser Periode wesentlich mitbestimmt (s. Ritter, G. d. Ph. IV, S. 414 ff.); doch weist Zeller (Ph. d. Gr. III, 1. Aufl. § 48 u. § 51, 2. Aufl. III b, S. 56 ff. u. 368 ff.) mit Recht auch auf die innern Gründe hin, welche die Neigung zu einer mystischen Theologie erzeugten. „Das Gefühl der Gottentfremdung, die Sehnsucht nach höherer Offenbarung ist den letzten Jahrhunderten der alten Welt überhaupt eigen; diese Sehnsucht drückt zunächst nichts weiter aus, als das Bewusstsein vom Verfall der classischen Völker und ihrer Bildung, das Vorgefühl der herannahenden neuen Weltzeit, und sie hat nicht bloss das Christenthum, sondern noch vor demselben den heidnischen und jüdischen Alexandrinismus und die verwandten Erscheinungen in's Leben gerufen." Aber eben dieses Gefühl der Ermattung und diese Sehnsucht nach fremder Hülfe trieb theils in der Religionsübung, theils in der Speculation zum Anschluss an orientalische Culte und Dogmen und vor allem an die im Orient vorherrschende Auffassung des Göttlichen in der Form der Transscendenz, des Ethischen in der Form der Selbstverleugnung, wie auch zur Hervorhebung aller hiermit verwandten Elemente in der griechischen, besonders in der Platonischen Philosophie, bei geringerer Kraft eigener Gedankenbildung. Der Neuplatonismus ist der Synkretismus der orientalischen (insbesondere der alexandrinisch-jüdischen) und der hellenischen Bildung unter der Form des Hellenismus; die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und die christliche Gnosis ist derselbe Synkretismus unter der Form des Orientalismus. Mit Recht bemerkt Robert Zimmermann (Gesch. der Aesth., Wien 1858, S. 123), dass Plato's Versuch, orientalische Mystik in wissenschaftliche Forschung zu übersetzen, im Neuplatonismus mit einer Rückübersetzung des Gedankens in Bilder ende.

Die gemeinsamen Züge der Speculation der jüdisch-griechischen Philosophen und der Neupythagoreer und jüngeren Platoniker (und Neuplatoniker) bezeichnet Zeller (Philos. der Griechen, 1. Aufl. III, S. 566 f., 2. Aufl. III b, S. 214) treffend in folgender Weise: „eine dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und des Irdischen, ein abstracter, jede Erkenntniss des göttlichen Wesens ausschliessender Gottesbegriff, eine Verachtung der Sinnenwelt, welche an die Platonischen Lehren von der Materie und von dem Herabsteigen der Seelen in die Körper anknüpft, die Annahme vermittelnder Kräfte, welche die göttlichen Wirkungen in die Erscheinungswelt hinüberleiten, die Forderung einer ascetischen Befreiung von der Sinnlichkeit, der Glaube an eine höhere Offenbarung im Enthusiasmus." Von Plato's eigener Lehre unterscheiden sich diese späteren Richtungen trotz aller intendirten Uebereinstimmung und vielfachen Anlehnung doch durch das Offenbarungsprincip sehr wesentlich. Den Neuplatonikern wurden Plato's des „gotterleuchteten" (Procl. Theol. Plat. I, 1) Schriften zu einer Art von Offenbarungsurkunde, die dunkelsten und abstrusesten (wie der in trockenem Schematismus mit den Begriffen Eins und Sein pseudo-dialektisch spielende pseudo-platonische Parmenides) waren manchen von ihnen die willkommensten und galten als die erhabensten Documente platonischer Theologie, weil sie ihrem zügellosen Phantasiren über Gott und die göttlichen Dinge den freiesten Spielraum boten.

Mag die theosophische Speculation im Vergleich mit der auf die Natur und den Menschen gerichteten Forschung als die höhere Aufgabe erscheinen können, so steht doch der Neuplatonismus mit seinen Vorläufern der früheren griechischen Philosophie darum entschieden nach, weil er seine Aufgabe nicht mit dem gleichen Maasse wissenschaftlicher Vollendung, wie jene die ihrige, gelöst hat.

§ 63. Eine Verknüpfung jüdischer Theologie mit griechischen Philosophemen ist noch nicht mit Bestimmtheit in der Septuaginta, auch nicht bei den Essenern, vielleicht bei den Therapeuten, die einige Lehren und Gebräuche mit den Pythagoreern gemeinsam haben, mit Gewissheit aber bei Aristobulus (um 160 v. Chr.) nachweisbar, der sich auf (gefälschte) orphische Gedichte berief, in welche jüdische Lehren hineingetragen waren, um die Behauptung zu stützen (in der er mit Pseudo-Aristeas übereinkommt), die griechischen Dichter und Philosophen hätten ihre Weisheit einer uralten Uebersetzung des Pentateuchs entnommen. Die biblischen Schriften sind von dem Geiste Gottes eingegeben. Aristobul übt allegorische Deutung. Gott ist unsichtbar; er thront im Himmel und berührt nicht die Erde, sondern wirkt nur auf ihr durch seine Kraft. Er hat die Welt aus einem vorhandenen Stoffe gebildet. Zur Rechtfertigung der Sabbathfeier bedient sich Aristobul einer pythagoreisirenden Zahlensymbolik. Die Personification der Weisheit Gottes zu einem vor Himmel und Erde präexistirenden Mittelwesen zwischen Gott und Welt scheint auch ihm schon anzugehören. In dem pseudosalomonischen Buch der Weisheit wird von dem göttlichen Wesen selbst die Weisheit als die in der Welt wirkende Gotteskraft

226

unterschieden. Aber erst Philo (geb. nm 25 v. Chr.) hat ein allseitig durchgeführtes System der Theosophie aufgestellt. Die Erklärung der alttestamentlichen Schriften gilt ihm als die Philosophie seines Volkes; seine Erklärung derselben aber trägt vermittelst der Allegorie in jene Urkunden die philosophischen Gedanken hinein, die sich ihm zum Theil aus der natürlichen inneren Fortbildung des jüdischen Vorstellungskreises, zum andern Theil aus der Aneignung der hellenischen Philosophie ergeben hatten. Gott ist körperlos, unsichtbar, nur durch die Vernunft zu erkennen, das universellste der Wesen, das Seiende als Seiendes; er ist ein Besseres, als die Tugend, als die Wissenschaft, ja als das Gute an sich und das Schöne an sich. Er ist einheitlich und einfach, unvergänglich und ewig; er existirt an und für sich, getrennt von der Welt; die Welt ist sein Werk. Gott allein ist frei; alles Endliche ist mit der Nothwendigkeit verflochten. Gott steht nicht in Berührung mit der Materie, die ihn beflecken würde. Wer die Welt selbst für Gott den Herrn hält, ist dem Irrthum und Frevel verfallen. Seinem Wesen nach ist Gott unbegreiflich; wir können nur wissen, dass er ist, nicht, was er ist. Alle Namen, die auf einzelne seiner Eigenschaften gehen, gelten nur im uneigentlichen Sinn, da Gott in Wahrheit eigenschaftsloses, reines Sein ist. Nur mit seiner Wirkung, nicht mit seinem Wesen ist Gott in der Welt gegenwärtig. Der *Λόγος*, der ein Mittel-
227 wesen zwischen Gott und der Welt ist, wohnet bei Gott als seine Weisheit (*σοφία*) und als Ort der Ideen, und ist durch die sinnlich wahrnehmbare Welt verbreitet als in ihr sich offenbarende göttliche Vernunft. Diese eine göttliche Vernunftkraft gliedert sich in viele Theilkräfte (*δυνάμεις, λόγοι*), welche dienstbare Geister und Werkzeuge des göttlichen Willens, unsterbliche Seelen, Dämonen oder Engel sind; sie sind identisch mit den Gattungs- und Art-Wesen, den Ideen; der Logos aber, dessen Theile sie sind, ist die Idee der Ideen, das Universellste von allem, was nicht Gott ist. Der Logos ist nicht ungeworden gleich wie Gott, aber auch nicht geworden gleich wie wir und die übrigen Geschöpfe; er ist der erstgeborene Sohn Gottes und ein Gott für uns, die Unvollkommenen; die Weisheit Gottes ist seine Mutter; er ist der ältere, die Welt der jüngere Sohn Gottes. Durch Vermittelung des Logos hat Gott die Welt geschaffen und sich der Welt offenbart, und der Logos vertritt die Welt bei Gott als der Hohepriester, Fürbitter und Paraklet. Die Offenbarung Gottes ist den Juden zu Theil geworden; von ihnen haben die Griechen ihre Weisheit entnommen. Erkenntniss und Tugend sind Gaben Gottns; nur wer sich selbst verleugnet, kann sie erlangen. Das praktisch-politische Leben steht dem beschaulichen

nach. Die Einzelwissenschaften dienen zur Vorbildung für die Gotteserkenntniss; unter den philosophischen Doctrinen ist Logik und Physik von geringem Werthe; das Höchste ist die Anschauung Gottes, zu der der Weise durch göttliche Erleuchtung gelangt, indem er unter vollkommener Selbstentäusserung und im Heraustreten aus seinem endlichen Selbstbewusstsein sich widerstandslos der göttlichen Einwirkung hingiebt.

Ueber das Judenthum unter dem Einfluss der griechischen Bildung vgl. die betreffenden Abschnitte in Isaak Marcus Jost's Geschichte des Judenthums (Bd. I, Leipz. 1857, S. 99—108; 344—361 etc.) und in dem umfassenden Werke von H. Grätz, Geschichte der Juden (Bd. III, Leipzig 1856, S. 298—342), ferner bei Abraham Geiger, das Judenthum und seine Geschichte, Breslau 1865, wie auch bei Ewald und Anderen (s. o. S. 16), ferner: H. Schultz, die jüdische Religionsphilosophie bis zur Zerstörung Jerusalems, in: Gelzer's prot. Monatsbl., Bd. 24, Heft 4, Oct. 1864. Harnischmacher, de Essenorum apud Judaeos societate, G.-Pr., Bonn 1866. Wilh. Clemens, die Therapeuten, Progr. des Gymn. Fridericianum, Königsberg 1869.

Ueber Aristobulus und Aristeas handeln u. A.: Gerh. Jo. Voss, de hist. Graec., Francof. ad M. 1677, I, c. 10, p. 55 ff. Is. Voss, de LXX interpret, Hag. Com. 1661; observ. ad Pomp. Mel. Lond. 1686. Fabric., bibl. Gr. III, p. 469. Rich. Simon, hist. crit. d. V. T., Par. 1678, II, 2, p. 189; III, 23, p. 479. Humfred Hody, contra historiam Aristeae de LXX interpretibus etc, Oxon. 1685; de bibliorum text. orig., versionibus etc., ibid. 1705. Ludov. Casp. Valckenaer, de Aristobulo Judaeo, philosopho Peripatetico Alexandrino, ed. J. Luzac, Lugd. Bat. 1806. Vergl. Lobeck, Aglaophamus I, S. 447; Matter, essai histor. sur l'école d'Alexandrie, Par. 1820, t. II, p. 121 ff., und die unten angef. Schriften von Gfrörer (II, S. 71 ff.), Dähne (II, S. 73 ff.) und Georgii (in: Illgens Zeitschr. f. hist. Theol., 1839, Heft 3, 228 S. 86). Rob. Binde, Aristobulische Studien, 1, G.-Pr., Glogau 1869.

Ueber Pseudo-Phokylides (ein Document moralphilosophischer, dem Judaismus entstammter Poesie) handeln: Jak. Bernays, über das Phokylideische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistischen Litt., Berlin 1856. Leopold Schmidt, in Jahn's Jahrb., Bd. 75, 1857, S. 510 ff. (der hellenistische oder alexandrinisch-jüdische und rein-jüdische Elemente in der Hauptstelle von einander zu sondern sucht und die ersteren als interpolirt ausscheidet). Otto Goram, de pseudo-Phocylide, in: Philol. XIV, 1859, S 91—112.

Philo's Werke sind u. A. von Thom. Mangey, Londini 1742, A. F. Pfeiffer, Erlangae 1785—92, ed. sec. 1820, C. E. Richter, Lips. 1828—30, ferner stereotypirt Lps. 1851—53 edirt worden; das Buch von der Weltschöpfung hat mit einer ausführl. Einleitung J. G. Müller besonders herausgegeben (Berl. 1841). Philonea ed. C. Tischendorf, Leipz. 1868. Ueber Philo's Lehre handeln: August Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, Stuttgart 1831, 2. Aufl. ebd. 1835. (Auch unter dem Titel: Kritische Geschichte des Urchristenthums, erster Band) Aug. Ferd. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, Halle 1834. Joh. Christ. Ludw. Georgii, über die neuesten Gegensätze in Auffassung der Alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus, in: Illgens Zeitschr. f. hist. Theol., 1839, Heft 3, S. 3—98 und Heft 4, S. 3—98. Eine Reihe von Abhandlungen über Philo hat Grossmann verfasst, Leipzig 1829, 1830 ff. Ferner handeln über ihn H. Planck, de interpr. Phil. alleg., Gottingae 1807. W. Scheffer, quaest. Philon., Marburgi 1829; 1831. Fr. Creuzer, zur Krit. der Schriften des Juden Philo, in: Ullmann's und Umbreit's theol. Stud. u. Krit., Jahrg. V, Bd. I, 1832, S. 3—43, auch in Cr.'s Schrift: zur Gesch. d. gr. u. röm. Litt., Darmst. und Leipz. 1847, S. 407—446. Friedr. Keferstein, Ph.'s Lehre von dem göttl. Mittelwesen, Leipz. 1846. J. Bucher, Philonische Studien, Versuch, die Frage nach der persönl. Hypostase des Logos auf hist.-pragm. Wege zu lösen, Tübingen 1848. M. Wolff, die philonische Philos. in ihren Hauptmom. dargestellt, Leipz. 1849; 2. Ausg. Gothenburg 1858. L. Noack in: Psyche, Bd. II, Heft 5, 1859. Z. Frankel, zur Ethik des Philo, in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenthums, 1867, Juli. Ferd. Delaunay, Philon d'Alexandrie, écrits historiques, influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain, Paris 1867.

Für uns ist das früheste Document alexandrinisch-jüdischer Bildung die Septuaginta. Die ältesten Stücke derselben, wozu insbesondere die Uebersetzung des Pentateuchs gehört, reichen bis in die früheste Zeit der Regierung des Ptolemaeus Philadelphus (der von 284—247 v. Chr. König war) hinauf. Aristobul sagt (bei Eusebius, praepar. evang. XIII, 12 in einem Fragment des Dedicationsschreibens an den König, der wohl nach Euseb. praep. ev. IX, 6, womit Clem. Alex., Stromat. I, p. 342 zu vergleichen ist, Ptolemaeus Philometor war), schon vor der Zeit Alexanders und sogar schon vor der Herrschaft der Perser über Aegypten seien die vier letzten Bücher des Pentateuchs übersetzt worden, die Uebersetzung des Ganzen des Gesetzes aber sei unter Ptolemaeus Philadelphus unternommen worden, nachdem Demetrius der Phalereer sich die Sache habe angelegen sein lassen. Nach einer Angabe des Kallimacheers Hermippus (bei Diog. Laërt. V, 78) hat Demetrius nur am Hofe des Ptolemaeus Lagi gelebt, unter Philadelphus aber das Land meiden müssen; diese Nachricht widerspricht jener des Aristobulus nicht (und es ist ungerechtfertigt, aus dem vermeintlichen Widerspruch mit R. Simon, Hody u. A. auf Unechtheit der Fragmente des Aristobulus zu schliessen); es geht vielmehr daraus hervor, dass die Uebersetzung unter Ptolemaeus Lagi (aber wohl erst in der letzten Zeit seiner Regierung) durch Demetrius vorbereitet, vielleicht auch schon begonnen, hauptsächlich aber unter Philadelphus ausgeführt worden ist; Josephus setzt Ant. XII, 2 den Beginn der Uebersetzung in das Jahr 285 v. Chr. Ob wirklich früher schon einzelne Theile des Pentateuchs in's Griechische übersetzt waren, ist zweifelhaft, gewiss aber nicht in so früher Zeit, wie Aristobulus behauptet. Die Uebersetzung der kanonischen Hauptschriften mag unter Ptolemaeus Euergetes, dem Nachfolger des Philadelphus, bald nach dessen Regierungsantritt (247) vollendet worden sein. Zu den Hagiographa sind mindestens noch bis 130 v. Chr. (gemäss dem Prolog des Siraciden), ohne Zweifel aber auch noch weit später Stücke hinzugekommen. In der Septuaginta hat Dähne (II, S. 1—72) bereits vielfache Spuren der später von Philo weiter ausgebildeten jüdisch-alexandrinischen Philosophie zu entdecken geglaubt; jene Bibelübersetzer sollen die Hauptsätze derselben gekannt und geliebt, durch anscheinend geringe Abweichungen vom Urtext angedeutet, und die spätere allegorische Interpretation vorhergesehen, beabsichtigt und befördert haben. Aber die Stellen, auf Grund deren Dähne argumentirt, nöthigen zu dieser sehr gewagten Annahme keineswegs (s. Zeller, Philos. d. Gr. 1. Aufl. III, S. 569 ff., 2. Aufl. IIIb, S. 215 ff.); es wird nur die sinnliche Erscheinung Gottes in der Regel beseitigt, mitunter Anthropopathisches, wie die Reue Gottes, gemildert, Gott wird seinem Wesen nach mehr von der Welt entfernt, und die Vorstellungen von Vermittelndem zwischen ihm und der Welt (wie namentlich von göttlichen Kräften, Engeln, der göttlichen δόξα, dem Messias als einem himmlischen Mittler) erscheinen ausgebildeter, als im Urtext. Keime der späteren Religionsphilosophie liegen hierin allerdings, aber diese selbst noch nicht. Auch braucht darin eine Verbindung griechischer Philosopheme mit dem jüdischen Vorstellungskreise noch kaum gefunden zu werden.

Mit Sicherheit ist eine solche erst bei dem Alexandriner Aristobulus aufzuzeigen, der (nach Clem. Al. und Eusebius) als Peripatetiker bezeichnet zu werden pflegt. Dass er unter Ptolemaeus Philometor (181—145 v. Chr.) gelebt habe, kann nach den oben angef. Stellen bei Eusebius trotz einiger augenscheinlich irrigen Angaben, die ihn unter Ptolemaeus Philadelphus setzen, keinem Zweifel unterliegen. Er schrieb einen Commentar zu dem Pentateuch, den er dem Ptolemaeus (Philometor) dedicirte. Fragmente desselben und des Dedicationsschreibens sind uns bei Clem. Alex. Stromat. I, (12 und) 25; (V, 20); VI, 37, und bei Euseb.

praep. ev. VII, 13 n. 14; VIII, 6 nnd 10; IX, 6 nnd XIII, 12 erhalten. In den Fragmenten bei Ensebins citirt Aristobul mehrere Stellen, die nach seiner Angabe ans den Gedichten des Orphens, des Homer, Hesiod nnd Linus stammen, auf die Form aber, in der sie vorliegen, offenbar von einem Jnden nnd vielleicht von Aristobnlns selbst gebracht worden siud. (Doch vgl. Jost, Gesch. des Judenthnms I, S. 369 ff., der die letztere Annahme bestreitet.) Am umfangreichsten und bedentendsten ist das angeblich dem *ἱερὸς λόγος* des Orphens entlehnte Fragment (bei Euseb. praep. ev. XIII, 12), das nns in anderer Gestalt von Justinns Martyr in seiner Schrift de monarchia (p. 37 ed. Parisiens. 1742) aufbewahrt worden ist, so dass sich die (Aristobnlischen) Aenderungen noch genan nachweiseu lassen. Die Hauptlehren des Gedichtes fasst Aristobul dahin zusammen: *διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν*. Aber in dem Gott, der Alles vollendet nnd dnrchwaltet (*κόσμοιο τυπωτής . . . αὐτοῦ δ' ὕπο πάντα τελεῖται, ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται*) erkennt Aristobul seinerseits nicht, wie griechische Dichter nud Philosophen (namentlich die Stoiker) die Gottheit selbst, sondern eben nnr die weltbeherrschende göttliche Kraft (*δύναμις*); Gott selbst existirt an nnd für sich als ausserweltliches Wesen; er thront im Himmel nnd die Erde ist unter seinen Füssen; er ist nnsichtbar, auch dnrch die menschliche Seele nicht zn erschauen, sondern nur durch den *νοῦς* (*οὐδέ τις αὐτόν εἰςορᾴ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ' εἰςοράαται*). In diesen theologischen und psychologischen Bestimmnngen kann man eine Hinwendnng zur Aristotelischen Lehre 230 nnd eine Umbildnng der stoischen erkennen, nnd hierin die Bezeichnnng des Aristobulus als eines Peripatetikers begründet finden; doch weisen dieselben mindestens ebensosehr auf seinen nationalen Religionsglanben hin. In der Dentung des Siebentagewerks der Weltschöpfnng bezieht Aristobnl metaphorisch das Licht, das am ersten Tage geschaffen wurde, auf die Weisheit, durch die Alles erhellt werde, wie denn anch einige (peripatetische) Philosophen sie einer Fackel gleichgesetzt haben; deutlicher und schöner aber habe einer seiner Volksgenossen (Salom. Proverb. 8, 22 ff.?) von ihr bezeugt, sie sei vor Himmel nnd Erde. Dann sncht Aristobul nachznweisen, wie alle Weltordnnng auf der Siebenzahl beruhe: *δι' ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμας κυκλεῖται* (Aristob. bei Enseb. pr. ev. XIII, 12).

Aristeas ist der angebliche Verfasser eines Briefes an Philokrates, worin die Vorgänge bei der Uebersetzung der heiligen Schriften der Hebräer durch die siebenzig (oder 72) Dolmetscher erzählt werden (ed. Sim. Schard, Basil. 1561; ed. Bernard, Oxon. 1692, nnd bei den Ausgabeu des Josephns, anch bei Hody, de bibl. text. orig., Oxon. 1705, p. I—XXXVI): Aristeas sei von dem ägyptischen Könige nach Jerusalem an den Hohenpriester Eleazar gesandt worden, nm sich das Gesetz und Uebersetzer zn erbitten. Der Brief ist unecht nnd die Erzählung voll von Fabeln. Die Entstehnng fällt wahrscheinlich in die Zeit der Hasmonäer. Von Gott selbst, dem Höchsten (*μέγιστος*), dem Herrn über Alles (*ὁ κυριεύων ἁπάντων θεός*), dem Bedürfnisslosen (*ἀπροςδεής*), der im Himmel thront, wird die Macht (*δύναμις*) nnd Herrschaft (*δυναστεία*) Gottes nnterschieden, die allgegenwärtig sei (*διὰ πάντων ἐστίν, πάντα τόπον πληροῖ*). Alle Tugend stammt von Gott. Nicht dnrch Gaben nnd Opfer, sondern dnrch Seelenreinheit (*ψυχῆς καθαριότητι*) wird Gott wahrhaft geehrt. Die allegorische Schrifterklärung ist bei Psendo-Aristeas schon sehr ausgebildet.

Die Unterscheidnng, die im zweiten Bnche der Makkabäer (2, 39), welches ein Anszug aus der von Iason aus Cyrene verfassten Geschichte der Syrerkriege ist, zwischen Gott selbst, der im Himmel wohne, nnd der göttlichen Kraft, die im Tempel zu Jerusalem walte, gemacht wird, erinnert an das alexandrinische Dogma. Nicht alexandrinisch ist der Glanbe an die Anferstehung des Leibes

(7, 9—14; 14, 46), die Gott den Gerechten gewähre, nnd an die Schöpfnng ans Nichts (7, 28), falls diese dort streng im dogmatischen Sinne zn verstehen ist. Anch im dritten und vierten Bnche der Makkahäer, im dritten Bnche Esra, in den jüdischen Stücken der Sibyllinen nnd in der Weisheit des Siraciden hat man Anklänge an alexandrinische Lehren nachznweisen gesncht. Das psendosalomonische Bnch der Weisheit, welches vor der Zeit des Philo verfasst zn sein scheint, heschreiht die Weisheit als einen Ahglanz des göttlichen Lichtes, einen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, einen Ausflnss der göttlichen Herrlichkeit nnd als einen dnrch die ganze Welt verhreiteten künstlerisch bildenden Geist, der mit gottgefälligen Seelen sich vereinige. Die Präexistenz der Einzelseelen wird (1, 20) gelehrt (in den Worten: ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον), eine Auferstehnng Aller, der Gnten znr Seligkeit, der Bösen zum Gericht, angenommen, nnd die wahre Glückseligkeit wird im jenseitigen Lehen gefunden. Gott hat die Welt aus einer präexistirenden Materie gehildet (11, 18).

Ungewiss ist die Entstehnngszeit der Gemeinschaft der Essäer in Palästina nnd der Therapenten in Aegypten. Josephns erwähnt die Essäer zum erstenmal bei der Darstellung der Zeit des Makkahäers Jonathan (um 160 v. Chr.); es seien damals drei αἱρέσεις nnter den Jnden gewesen, nämlich die der Pharisäer, 231 Saddncäer und Essäer (Ant. XIII, 5). Der Name der Essäer scheint von chaschah, schweigen, geheimnissvoll sein, abgeleitet werden zn müssen (die Bewahrer von Geheimlehren, die Mystiker). Sie erstrehten die höchste Stufe der Heiligkeit durch strengste Enthaltsamkeit (nach dem Vorgange der Nasiräer) nnd üherlieferten einander eine Geheimlehre üher Engel nnd Schöpfung (woraus, wie es scheint, später die Kabhala erwnchs; vgl. Grdr. II, 3. Aufl., S. 170 f.). Von den Essäern stammen die (mehr der blossen Contemplation in mönchischer Absonderung sich hingebenden) Therapenten (nnd wohl nicht umgekehrt jene von diesen). Die Richtnng der Therapenten ist mit der pythagoreischen, nnd besonders mit der nenpythagoreischen verwandt. Dem alten Pythagoreismns gehört hereits an die Betrachtung des Körpers als eines Kerkers für die (präexistirende nnd postexistirende) Seele nnd die Lehre von den Gegensätzen, die sich durch die ganze Welt hindnrchziehen; aher ihm gehört nicht an das therapentische Verhot des Eides, der hlutigen Opfer nnd des Genusses von Fleisch nnd Wein nnd die Bevorzugung der Ehelosigkeit, die Lehre von Engeln (Dämonen), die Magie und Prophetie, Züge, die sämmtlich im Nenpythagoreismns wiedererscheinen, nnd nnverkennhar orientalischen Ursprungs sind. Es ist denkhar, dass (wie Zeller annimmt) diese Lehren nnd Gehränche aus dem Orient an die Orphiker nnd Pythagoreer, von diesen schon vor der Makkahäerzeit an Jnden in Palästina (die Essäer) und von diesen wiedernm an ägyptische Jnden (die Therapenten) gekommen seien; doch ist ein so mächtiger Einfluss des damals entweder erloschenen oder doch wenig verhreiteten Pythagoreismus (vgl. Zeller I, 2. Aufl., S. 215, 3. Aufl. S. 251) auf einen Theil des jüdischen Volkes nicht wahrscheinlich, und die Annahme (Hilgenfeld's) weit näher liegend, dass jene orientalische Ahstinenzdoctrin ohne griechische Vermittlnng aus dem Parsismus, nachdem dieser seinerseits hereits einen hnddhistischen Einflnss erfahren hatte, an palästinensische Juden nnd von diesen an ägyptische gelangt sei; die Richtung der Therapenten aher kann ihrerseits das Anfkommen des Nenpythagoreismns in Alexandrien hegünstigt hahen.

Philo, der Jnde, lehte in Alexandrien, das von ihm in seiner Schrift de legatione ad Cajnm (ed. Mangey, tom. II, 567) ἡμετέρα Ἀλεξάνδρεια genannt wird. Nach Josephus (Ant. XVIII, 8; XX, 5) stammte er aus einer der angesehensten Familien des Landes; nach Eusehius (hist. eccl. II, 4) und Hieronymus (catal.

scriptorum eccles.) war er von priesterlichem Geschlecht. Sein Bruder war der Alabarch (Vorsteher der alexandrinischen Juden). In der ersten Hälfte des Jahres 40 n. Chr. war Philo in Rom als ein Gesandter der alexandrinischen Juden an den Kaiser Cajus; er stand damals bereits in höherem Alter (de legat. ad Cajum, ed. Mang., II, 592) und rechnet sich zu der Zeit, da er seine Schrift über diese Gesandtschaft verfasste, was wahrscheinlich bald nach dem Tode des Cajus (41 n. Chr.) unter der Regierung des Claudius geschah, zu den Greisen (γέροντες). Seine Geburt fällt demnach in das dritte Decennium vor Chr.

Die allegorische Deutung der heiligen Bücher, die unter den gebildeteren alexandrinischen Juden längst üblich war, eignet sich Philo in vollem Maasse an. Den freiesten Gebrauch derselben begünstigt sein Grundsatz, die Propheten seien nur willenlose Werkzeuge des aus ihnen redenden Geistes. Philo weist das blosse Festhalten am Wortsinn der Schrift als niedrig, unwürdig und abergläubisch zurück; er lässt dasselbe nicht als „ungeschminkte Frömmigkeit ohne Prunk" (ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας) gelten, wofür offenbar die Altgläubigen es erklärten, nimmt diese ehrende Bezeichnung vielmehr für seine mystische Deutung in Anspruch, und hält die Gegner für behaftet mit der unheilbaren Krankheit der Wortklauberei und für befangen im Blendwerk der Gewohnheiten (de Cherubim, 232 Mang. I, 146). Gott könne ja doch nicht im eigentlichen Sinne hierhin oder dorthin gehen, oder Füsse haben, um vorwärts zu schreiten, er, der ungeschaffene Erzeuger aller Dinge, der das All erfülle etc.; nur zum Frommen des sinnlichen Menschen wende die Schrift die anthropomorphistische Darstellung an, erkläre aber daneben auch für die einsichtigen, geistigen Menschen, dass Gott nicht sei, wie ein Mensch, noch wie der Himmel, noch wie die Welt (quod Deus sit immutabilis, Mang. I, 280 ff.). Nicht überall verwirft Philo den Wortsinn; oft nimmt er, namentlich bei historischen Angaben, diesen und den höheren Sinn nebeneinander als gültig an; niemals aber soll der letztere fehlen. Eben so entschieden, wie gegen die Buchstäbler, wendet sich Philo jedoch auch gegen solche Symboliker, welche zu einer Consequenz fortgingen, die das positive Judenthum aufzuheben drohte, indem sie nämlich, wie den Lehren, so auch den Geboten des Ceremonialgesetzes nur sinnbildliche Gültigkeit beimaassen, ihre Befolgung nach dem Wortsinn für überflüssig und nur die Beobachtung der Tugendlehren, worauf der wahre Sinn derselben gehe, für nothwendig erklärten. Philo erkennt zwar an, dass auch in den Geboten neben dem Wortsinn noch ein geheimer und höherer Sinn liege; aber man müsse sie auch nach jenem ersteren beobachten, da beides zusammengehöre, wie Seele und Leib. „Wenn auch die Beschneidung eigentlich Entfernung von jeglicher Leidenschaft und Wollust und von gottlosen Gedanken bedeutet, so dürfen wir desshalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hintansetzen: denn sonst müssten wir auch dem Gottesdienst im Tempel und tausend anderen nothwendigen Feierlichkeiten entsagen" (de migratione Abrahami, ed. Mang. I, 450). Die von Philo abgewiesene Consequenz brach sich später dennoch Bahn in der Lehre, dass auch ohne die Werke des Gesetzes der (christliche) „Glaube" allein das Heil gewähre. Dass sich der gotteswürdige Gedanke einen andern und adäquateren „Leib" schaffen werde, als den des mosaischen Ceremonialgesetzes, zu dieser Ueberzeugung vermochte Philo noch nicht zu gelangen.

Die Gotteslehre des Philo ist eine Verschmelzung von Platonismus und Judaismus. Philo fasst Gott unbeschadet seiner Verehrung als eines persönlichen Wesens doch auch als das Allgemeinste: τὸ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός (legis alleg. II). Gott ist τὸ ὄν (de somn. L., I, 655 Mang). Von Plato entfernt sich aber Philo in einer ähnlichen Weise, wie später die Neuplatoniker, dadurch, dass er Gott nicht nur über das Wissen und die Tugend des Menschen erhebt (worüber

ihn schon Plato erhoben hatte), sondern auch über die Idee des Guten (womit ihn Plato identificirt): *κρείττων τε ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν* (de mundi opificio, I, 2), und dass er nicht in der wissenschaftlichen Beweisführung (*λόγων ἀποδείξει*), sondern in der unmittelbaren Gewissheit (*ἐναργείᾳ*) das Mittel der Erfassung des Absoluten findet (de post. Caini I, 258). Doch führt zu einer gewissen Art von Gotteserkenntniss, die aber nur die zweite an Rang ist, die ästhetische und teleologische Betrachtung der Welt nach dem Sokratischen Grundsatze: *οὐδὲν τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαυτοματίζεται*. Gott ist einheitlich und einfach: *ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ· . . . τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ καὶ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν* (legis alleg. II, ed. Mang. I, 66 f.). Gott ist *ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις* (de somn. II), er ist sich selbst genügend, *τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι, αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν* (de nom. mutat. I, 582). Trotz der pantheistisch klingenden Neutra, mit denen Philo oft Gott bezeichnet, schreibt er ihm doch auch die reinste Seligkeit zu: *ἄλυπός ἐστι καὶ ἄφοβος καὶ ἀκοινώνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀκμής, εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός* (de
233 Cherubim, I, 154). Gott ist überall der Kraft nach (*τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας*), an keinem Orte aber dem Wesen nach, weil er selbst allem Körperlichen Raum und Ort erst gegeben hat (de linguarum conf., I, 425). Bildlich lässt Philo Gott am äussersten Rande des Himmels thronen in einem *τόπος μετακόσμιος* wie in einer heiligen Königsburg (Genes. 28, 15; de vit. Mos. II, 164 etc.). Gott ist der Weltort; denn er ist es, der Alles enthält und umschliesst (de somniis I.).

Zur Weltschöpfung bediente sich Gott, da er nicht selbst die unreine Materie berühren durfte, der unkörperlichen K r ä f t e oder I d e e n: *ἐξ ἐκείνης (τῆς οὐσίας) πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον· ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν* (de sacrificantibus, II, 261). Die Kräfte umgeben Gott als dienende Geister, wie ein Hofstaat den Monarchen. Die höchste der göttlichen Kräfte, nämlich die schaffende (*ποιητική*), führt nach Philo in der Schrift auch den Namen *θεός* (*διὰ γὰρ ταύτης τῆς δυνάμεως*, sagt Philo de nom. mut. I, p. 583, *ἔθηκε τὰ πάντα ὁ γεννήσας καὶ τεχνιτεύσας πατήρ*), die zweite Kraft, nämlich die herrschende (*βασιλική*), den Namen *κύριος* (de vita Mosis, II, 150 u. ö.). Daran schliessen sich die *δύναμις προνοητική, νομοθετική* und viele andere. Diese alle fasst Philo nicht etwa nur als göttliche Eigenschaften, sondern auch wieder als relativ selbständige persönliche Wesen, die den Menschen erscheinen können und Einzelne, wie z. B. Abraham, ihres näheren Verkehrs würdigen (de vita Abrah., II, 17 f.).

Die oberste aller göttlichen Kräfte ist der L o g o s. In dem göttlichen *λόγος* hat die Ideenwelt (*ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος*) ihren Ort (*τόπος*), gleichwie der Plan einer Stadt in der Seele des Baumeisters (de mundi opificio, I, 4). Zwar nennt Philo mitunter auch noch die S o p h i a, die bei Aristobul und Früheren die oberste Mittelkraft zwischen Gott und Welt war (z. B. legis alleg. II: *ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων*), aber der Terminus *λόγος* ist bei ihm weit häufiger. Die *σοφία* scheint er zuweilen als die oberste Theilkraft des *λόγος* und als die Quelle aller übrigen aufzufassen. Der *λόγος* ist nämlich ein zweifacher, und zwar sowohl bei dem Menschen, als in dem All. In dem Menschen ist ein *λόγος ἐνδιάθετος* und ein *λόγος προφορικός*, jener ist die ihm innewohnende Vernunft, dieser das gesprochene Wort, jener gleichsam die Quelle, dieser der Strom. (Vgl. Plat. ?Soph. 263e: die *διάνοια* ist innere Rede des Geistes, und Arist.: *ὁ ἔσω λόγος*, s. o. S. 156.) In Bezug auf das All wohnt der eine *λόγος*,

der dem *ἐνδιάθετος* des Menschen entspricht, in den unkörperlichen und urbildlichen Ideen, aus welchen die intelligible Welt besteht, und der andere, der dem *προφορικός* des Menschen entspricht, samenartig verbreitet (als *λόγος σπερματικός*) in den sichtbaren Dingen, welche Nachahmungen und Abbilder jener Ideen sind und die sinnlich wahrnehmbare Welt ausmachen (de vita Mosis III, ed. Mang. II, 154). Mit anderen Worten: in Gott ist *ἔννοια* als *ἐναποκειμένη νόησις* und *διανόησις* als *νοήσεως διέξοδος* oder *ῥῆμα θεοῦ* (quod Deus sit immut., I, 278, in der Erklärung der Bibelstelle Genes. VI, 6.). Jene *ἔννοια* ist die *σοφία*. Doch nennt Philo die *σοφία* an anderen Stellen auch die Mutter des *λόγος* (de profugis 562 Mang.). Er findet das Symbol des zweifachen *λόγος* in dem gedoppelten Brustschilde (*διπλοῦν λογεῖον*) des Hoheupriesters. Gewöhnlich aber redet er nur von dem göttlichen *λόγος* schlechthin, ohne jene Unterscheidung, als von dem Sohn und Paraklet, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen etc. (de vita Mosis, II, 155 Mang.; quis rerum divin. haeres sit, I, 501 f. u. ö.).

Gott hat die Welt aus der qualitätslosen Materie, die ein Nichtiges ist, vermöge seiner Liebe durch Vermittelung des Logos geschaffen (*ὁ θεὸς αἴτιον, οὐκ ὄργανον, τὸ δὲ γιγνόμενον δι᾽ ὀργάνου μέν, ὑπὸ δὲ τοῦ αἰτίου πάντως γίγνεται· εὑρήσεις αἴτιον τοῦ κόσμου τὸν θεόν, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, ὕλην δὲ τὰ τέτταρα στοιχεῖα*). 234

Die Aufgabe des Menschen ist *τὸ ἕπεσθαι θεῷ, μιμεῖσθαι θεόν* (de caritate, II, 404 u. ö.). Die Seele soll sich bestreben, Gottes Wohnstätte zu werden, sein heiliger Tempel, und hierdurch stark, da sie vorher schwach war, einsichtig, da sie thöricht war (de somn. I, 23). Unsere Aufgabe und unsere höchste Lust ist der Gottesdienst (*χαίρει δ᾽ ἐπ᾽ οὐδενὶ μᾶλλον ἡ κεκαθαρμένη διάνοια, ἢ τῷ δεσπότην ἔχειν τὸν ἡγεμόνα πάντων ὁμολογεῖν, τὸ γὰρ δουλεύειν θεῷ μέγιστον αὔχημα καὶ οὐ μόνον ἐλευθερίας, ἀλλὰ καὶ πλούτου καὶ ἀρχῆς καὶ πάντων ὅσα τὸ θνητὸν γένος ἀσπάζεται τιμιώτερον*, de Cherubim, I, p. 158, vgl. de somn. II., ed. Mang. I, p. 672). Der Gipfel der Glückseligkeit ist das Beharren in Gott (*πέρας εὐδαιμονίας τὸ ἀκλινῶς καὶ ἀῤῥεπῶς ἐν μόνῳ θεῷ στῆναι*).

Philo führt die Ideenlehre auf Moses zurück: *Μωϋσέως ἐστὶ τὸ δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν*, da ja Moses lehre (Genes. I, 27): *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ*, und da, wenn dies vom Menschen gelte, es gewiss auch auf den ganzen *κόσμος αἰσθητός* zu beziehen sei (de mundi opificio, I, 4). So offenbar der Platonische Einfluss in Philo's Ideenlehre sich bekundet (wie denn Philo auch selbst den Plato nennt und verehrt) und der stoische Einfluss in der Logoslehre, so stammt doch in der That die Umbildung der Ideen zu göttlichen Gedanken, die in Gottes *λόγος* ihren Sitz haben, aus Philo's religiöser Anschauungsweise, also, wenn man will, in gewissem Sinne von „Moses" her. (Diese Umbildung der Platonischen Ideenlehre ist nicht nur für die Philosophie Späterer maassgebend geworden, sondern hat auch bis auf unsere Gegenwart hin das historische Verständniss des Platonismus getrübt.)

In seinen Aeusserungen über den Logos ebenso, wie in denen über die Ideen oder Kräfte überhaupt schwankt Philo unablässig zwischen der attributiven und substantivischen Auffassung; die letztere, wonach der Logos zur Person hypostasirt ist, hat bei ihm bereits einen festeren Bestand gewonnen, als dass die Personification für sein eigenes Bewusstsein eine bloss poetische wäre (zumal, da ja auch die Ideen bei Plato nicht Attribute der Gottheit sind, sondern eine selbständige und fast persönliche Existenz haben), und doch noch nicht einen so durchaus festen Bestand, dass ganz in doctrinalem Sinne neben Gott dem Vater eine zweite Person stände, die nicht mehr auf eine blosse Eigenschaft oder Function jener ersten Person zu reduciren wäre. Sofern aber Philo, sei es in einer mehr poetischen oder in einer mehr lehrhaften Weise, personificirt, bekennt er

einen entschiedenen Subordinatianismus. Der Logos ist ihm gleichsam der Wagenlenker, dem die übrigen göttlichen δυνάμεις gehorchen müssen; dem Logos aber schreibt Gott als der Herr des Wagens die einzuhaltende Bahn vor. Philo schwankt demnach zwischen den beiden Auffassungen, deren Analoga später in der christlichen Kirche als Monarchianismus und Arianismus wiederkehren; eine dem Athanasianismus analoge Lehre aber ist ihm völlig fremd und würde sowohl seinem religiösen, als auch seinem philosophischen Bewusstsein widerstreiten. Von einer Verkörperung des Logos aber kann bei ihm wegen seiner Ansicht von der Unreinheit der Materie keine Rede sein — ein Bedenken, welcher später den Doketismus mit veranlasste — und schon aus diesem Grunde konnte Philo nicht zur Identificirung des Logos mit dem erwarteten Messias fortgehen, zu der doch das praktische und gemüthliche Interesse der Erlösung durch den Messias hindrängte. (Die Fleischwerdung des Logos in Christo bildet die speculative, sowie die Ungültigkeit des positiven mosaischen Gesetzes und das neue Gebot der Liebe die praktische Fundamentaldoctrin, durch welche das entwickelte Christenthum sich von der alexandrinischen Theosophie abschied, deren Vertreter, grösstentheils Männer von mehr theoretischer Bildung, als Willenskraft, nicht ohne das Bewusstsein der Inconsequenz gegen ihre Principien die Fleischwerdung anneh- 235 men konnten, und die zur praktischen Lossagung von dem Ceremonialgesetze, welche freilich in der Consequenz ihrer eigenen Anschauungen lag, nicht den Muth des Martyriums besassen, der sich selten im Schoosse des materiellen und geistigen Reichthums entwickelt.)

§ 64. Als ersten **Erneuerer des Pythagoreismus** nennt Cicero den **P. Nigidius Figulus**, der in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Chr. in Alexandrien gelebt zu haben scheint. Zur Zeit des Augustus entstanden mehrere den älteren Pythagoreern untergeschobene Schriften, die neupythagoreische Ansichten enthalten. Um dieselbe Zeit lebte in Alexandrien **Sotion**, der Schüler des pythagoreisirenden Eklektikers **Sextius**. Die Hauptvertreter des Neupythagoreismus sind: **Apollonius von Tyana**, der unter Nero, **Moderatus aus Gades**, der gleichfalls zu der Zeit des Nero, und **Nikomachus aus Gerasa**, der zu der Zeit der Antoninen lebte. Auch **Secundus** von Athen (unter Hadrian) scheint dieser Gruppe von Philosophen zugerechnet werden zu müssen.

Dem **Neupythagoreismus** gehört thatsächlich der grössere Theil der oben zu § 16, S. 45 citirten Litteratur an. Vgl. darüber auch noch Hieron. Scheliberger, die goldenen Sprüche des Pyth. in's Deutsche übertragen mit Einl. u. Anm., G.-Pr., Münnerstadt 1862, und über die pythagoreische Zahlenlehre überhaupt Vermehren, die pyth. Zahlen, G.-Pr., Güstrow 1863. Eine Uebersicht über die pseudonyme Litteratur giebt (im Anschluss an Beckmann's Dissertation de Pythagoreorum reliquiis, Brl. 1844, und an Mullach's Sammlung in den Fragm. ph. Gr., wie auch an Orelli's Opuscula Graec. vet. sententiosa) Zeller, Ph. d Gr. IIIb, 2. Aufl., S. 85 ff.

Ueber den Umschwung der Philosophie unter den Griechen jener Zeit vom Skepticismus zum **Mysticismus** vgl. Heinr. W. J. Thiersch, Politik und Philosophie in ihrem Verhältniss zur Religion unter Trajanus, Hadrianus und den beiden Antoninen, Marburg 1853 und Zeller a. o. (S. 239) angef. Ort.

Ueber **Nigidius Figulus** und die neupythagoreische Schule handeln: M. Hertz, Brl. 1845. Lutterbeck, die neutest. Lehrbegriffe, Bd. I, 1852, S. 370 ff. Breysig, diss., Brl. 1854; vgl. Bücheler im Rh. Mus. N. F. XIII, S. 177 ff. Klein, diss., Bonn 1861.

Philostratorum quae supersunt omnia: vita **Apollonii Tyanensis** etc. Accedunt Apollonii Tyan. epistolae, Eusebii liber adv. Hierocles etc. Ed. Godofr. Olearius, Lips. 1709. Ed. C. L. Kayser, Turici (1844, 1846) 53. Ed. Ant. Westermann, Parisiis 1848. Iwan Müller, comm., qua de Philostr. in componenda memoria Apollonii T. fide quaeritur, Biponti 1858—60. Ueber **Apollonius** handeln: J. C. Herzog, Lips. 1719. Sig. Chr. Klose, de Ap. et de Philostrato, Viteb. 1723—24. J. L. Mosheim, in: comment., Hamb. 1751, S. 347 ff. J. B. Lüderwald, Anti-Hierokles, Halle 1793. Ferd. Chr. Baur, Apollonius und Christus, in: Tübinger Zeitschrift für Theol. 1832. A. Wellauer, Ap. v. T., in: Jahn's Archiv, Bd. X, 1844, S. 418—467. Neander, Gesch. der christl. Religion, Theil I, S. 172. L. Noack in: Psyche, Bd. I, Heft 2, Giessen 1858. E. Müller, Liegnitz 1861. P. M. Mervoyer, Paris 1862. A. Chassang, le merveilleux dans l'antiquité: A. de T., sa vie, ses voyages, ses prodiges, par Philostrate, et ses lettres, ouvrages traduits du grec, avec introduction, notes et éclaircissements, Paris 1862, 2. éd. 1864. Vgl. Iwan Müller, zur Apollonius-Litteratur, in: Zeitschr. für luth. Theol. u. Kirche, hrsg. von Delitzsch und Guericke, 24. Jahrg., 1865, S. 412—423 und S. 592.

Νικομάχου Γερασηνοῦ ἀριθμητικῆς βιβλία δύο Nic. Ger. arithmeticae libri duo, nunc primum typis excusi, Parisiis 1538. **Nicomachi Geraseni** institutio arithm. hrsg. von Frid. Ast, bei seiner Ausgabe von Jamblichi Chalcidensis theologumena arithmetica, Leipz. 1817. *Νικομάχου Γερασηνοῦ Πυθαγορικοῦ ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή*, 236 Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticae libr. II, rec. Ricardus Hoche, accedunt codicis Cizensis problemata arithm., Leipz. 1866. *Ἰωάννου γραμματικοῦ Ἀλεξανδρέως* (*τοῦ Φιλοπόνου*) *εἰς τὸ πρῶτον τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγή*. Primum ed. Rich. Hoche, Leipz. 1864; in libr. secundum Nicomachi introd. arithmeticae, ed. R. Hoche, Wesel, G.-Pr., 1867. Des Nicomachus *Ἐγχειρίδιον ἁρμονικῆς* hat Meibom in den Musici Graeci edirt. In der Bibl. des Photius (cod. 187) ist ein Auszug aus einer angeblich von ihm verfassten Schrift „Theologumena arithm." enthalten.

Secundi (Atheniensis sophistae) sententiae, ed. Lucas Holstenius, bei den Sentenzen des Demophilus und Demokrates, Lugd. Bat. 1639, S. 810 ff.; ed. I. A. Schier (nebst dem *Βίος Σεκ. φιλοσόφου*), in: Demophili, Democr. et Sec. sent, Lips. 1754, S. 71 ff.; gr. et lat. ed. J. C. Orelli, in: Opuscula Graecorum vet. sententiosa et moralia, Lips. 1819—21, Bd. I, S. 208 ff. Von dem *Βίος Σεκούνδου φιλοσόφου* hat Tischendorf einen Theil auf einem in Aegypten gefundenen Papyrusblatt erkannt, das nach seiner Annahme dem zweiten, spätestens dritten Jahrh. nach Chr. angehört; vgl. Herm. Sauppe, in: Philol. XVII, 1861, S. 149—154; eine alte lateinische Uebersetzung hat aus einem in der Königsberger Bibliothek befindlichen Codex Rud. Reicke veröffentlicht in: Philologus, Jahrg. XVIII, 1862 S. 523—534.

Der **Rückgang auf ältere Systeme** war in **Alexandrien** schon durch die **gelehrten** Studien, die an der Bibliothek ihren Halt fanden, nahe gelegt, so dass in diesem Betracht der Neupythagoreismus der alexandrinischen Erneuerung der Homerischen Dichtungsweise zur Seite steht. Noch wesentlicher ist, dass der autokratischen Staatsform und orientalischen Lebensanschauung eine Philosophie, die das Göttliche in der Form der **Transscendenz** auffasste, weit mehr entsprach, als die in der nächstvorangegangenen Zeit herrschenden Systeme, welche ein freies Gemeinschaftsleben zur Voraussetzung hatten, und welche damals auch schon in theoretischer Beziehung durch die Skepsis erschüttert waren. Die Befriedigung, welche weder in der Natur noch im Subject gefunden wurde, ward nunmehr in einem als jenseitig vorgestellten Absoluten gesucht. Hierzu aber bot der Pythagoreismus und auch der Platonismus die geeigneten Anknüpfungspunkte. Dazu kam endlich auch der Einfluss orientalischer Religionsanschauungen und zwar theils der ägyptischen und chaldäischen, theils und besonders der jüdischen, der durch das Zusammentreffen der verschiedenen Nationalitäten an dem nämlichen Orte und in dem nämlichen Staatsverbande vermittelt war.

Von P. **Nigidius Figulus**, der auch Grammatiker war (Gell. N. A. XIX, 14), sagt uns Cicero (Tim. 1), dass er die pythagoreische Philosophie erneuert habe; aber er kann keinen sehr bedeutenden Einfluss geübt haben, da noch

Seneca (quaest. nat. VII, 32) nichts von dem Bestehen einer neupythagoreischen Schule weiss. Die Schule der **Sextier** ist bereits oben (§ 61) erwähnt worden. Dass die Vorliebe des libyschen Königs Iobates (wahrscheinlich Juba II. unter August) für pythagoreische Schriften zu Fälschungen Anlass gab, berichtet David der Armenier (Schol. in Arist. p. 28a, 13); die dem **Okellus Lukanus** untergeschobene Schrift wird schon von Philo citirt. Gegen die des Fleischgenusses sich enthaltenden Neupythagoreer scheint Sextus Clodius, der Lehrer des Triumvir Marcus Antonius in der Beredtsamkeit, die von Porphyrius erwähnte Schrift: *πρὸς τοὺς ἀπεχομένους τῶν σαρκῶν* gerichtet zu haben (s. Jac. Bernays, Theophr. Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866, S. 12).

Ein Fragment aus der Schrift des **Apollonius von Tyana** über die Opfer hat uns Eusebius (praep. ev. IV, 13) aufbewahrt. Apollonius unterscheidet darin den Einen von Allem gesondert existirenden Gott und die übrigen Götter; jenem sollen überhaupt nicht Opfer gebracht, ja er soll auch nicht durch Worte genannt, 237 sondern nur durch den *νοῦς* aufgefasst werden. Alle irdischen Dinge sind um ihrer materiellen Existenz willen unrein, und unwerth, mit dem höchsten Gott in Berührung zu kommen. Für die niederen Götter scheint Apollonius unblutige Opfer gefordert zu haben. Die Schrift, welche Flavius Philostratus (veranlasst durch die Kaiserin Julia Domna, die Gemahlin des Septimius Severus) über Apollonius von Tyana verfasst hat, ist ein philosophisch-religiöser Tendenzroman, der in der Person des Apollonius das neupythagoreische Ideal schildert und dasselbe anderen Richtungen (insbesondere dem Stoicismus und dem Christenthum) gegenüber als das vorzüglichere erscheinen lassen will.

Moderatus aus Gades, der ungefähr gleichzeitig mit Apollonius lebte, sucht die Hineintragung Platonischer und neutheologischer Ideen in den Pythagoreismus durch die Annahme zu rechtfertigen, die alten Pythagoreer selbst hätten die höchsten Wahrheiten absichtlich in Zeichen dargestellt, und zu diesem Zweck sich der Zahlen bedient. Die Zahl Eins sei das Symbol der Einheit und Gleichheit, der Ursache der Harmonie und des Bestandes aller Dinge, die Zweizahl das Symbol des Andersseins und der Ungleichheit, der Theilung und Veränderung etc. (Moderatus bei Porphyr. vit. Pythag. 48 ff.)

Nikomachus aus Gerasa in Arabien, der um 140 oder 150 nach Chr. gelebt zu haben scheint, hat seiner Zahlenlehre eine philosophische Einleitung (I, 1—6) gegeben, worin er eine Präexistenz der Zahlen vor der Weltbildung im Geiste des Schöpfers lehrt; diesem Urbilde (*προχάραγμα, προκέντημα, παράδειγμα ἀρχέτυπον*) gemäss habe derselbe alle Dinge geordnet. Nikomachus reducirt demnach die pythagoreischen Zahlen ebenso, wie Philo die Ideen, auf Gedanken Gottes. Die Zahl definirt Nikomachus (I, 7) als *πλῆθος ὡρισμένον*. In den *θεολογούμενα ἀριθμητικά*, über welche Photius (Cod. 187) Bericht erstattet, soll Nikomachus die mystische Bedeutung der ersten zehn Zahlen dargelegt haben, welcher gemäss die Einzahl die Gottheit, die Vernunft, das Princip der Form und des Guten, die Zweizahl das Princip der Ungleichheit und des Wechsels, des Stoffes und des Bösen ist etc. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist die Zurückziehung von der Berührung mit dem Unreinen und die Wiedervereinigung mit Gott.

Dem **Secundus** von Athen, dem schweigenden Philosophen, der unter Hadrian gelebt haben soll, werden in der aus dem zweiten Jahrhundert nach Chr. herstammenden (im Mittelalter viel gelesenen) Vita Antworten (die er schriftlich gegeben habe) auf philosophische Fragen des Kaisers beigelegt, wie sie dem Geschmack der Neupythagoreer entsprachen.

§ 65. Unter den **pythagoreisirenden** und **eklektischen Platonikern**, die durch Erneuerung und Fortbildung des Platonischen Princips der Transscendenz, insbesondere im Gegensatz zum stoischen Pantheismus und Epikureischen Naturalismus, Vorläufer des Neuplatonismus geworden sind, sind die bekanntesten: Eudorus und Arius Didymus (zur Zeit des Augustus), Derkyllides und Thrasyllus (zur Zeit des Tiberius), Theon von Smyrna, Plutarch von Chaeronea (zur Zeit des Trajan), Maximus von Tyrus (unter den Antoninen), Apulejus von Madaura (in Numidien), Alcinous, Albinus und Severus (um dieselbe Zeit), Calvisius Taurus und Atticus, der Arzt Galenus (131 bis nach 200 n. Chr.), Celsus, der Bestreiter des Christenthums (um 200 n. Chr.) und Numenius aus Apamea (gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chr.).

Ueber **Eudorus** handelt Röper im Philologus, VII, 1852, S. 534 f., über **Arius Didymus** Meineke in Mützell's Zeitschr. für das Gymn.-W., Berlin 1859, S. 563 f. 238 Ueber **Thrasyllus** handeln: Sévin, in: Mém. de l'acad. des inscript., tom. X, K. F. Hermann, ind. schol, Gott. 1852, und Müller, fragm. hist. Gr. III, 501.

Die philosophischen Abhandlungen des **Plutarch**, **Apulejus** und **Galen** finden sich in den Gesammtausgaben ihrer Werke, **Plutarchs Moralia** u. a. in der Didot'schen Sammlung, edirt von Dübner, Paris 1841 (als Bd. III. u. IV. der Werke) und separat, edirt von Wyttenbach, 15 voll., Oxonii 1795—1830. Lips. 1796—1834. Ueber **Plutarch** handeln unter Anderen: K. Eichhoff, Gymn.-Progr., Elberfeld 1833, Theodor Hilmar Schreiter, doctr. Plutarchi et theologica et moralis in: Illgens Zeitschr. für hist. Theol., Bd. VI, Leipzig 1836, S. 1—162. Ed. Müller, in seiner: Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, Bd. II, Berlin 1837, S. 207—224. G. W. Nitzsch, ind. lect., Kiel 1849. Pohl, die Dämonologie des Plutarch, G.-Pr., Breslau 1861. Bazin, de Plutarcho Stoicorum adversario, thesis Parisiensis, Nice 1866. O. Gréard, de la morale de Plutarque, Paris 1867. Rich. Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch, 2 Theile, Berlin 1869. Ueber **Apulejus** handelt: Prantl, Gesch. der Logik I, S. 578—591. Ueber die philosophischen Ansichten **Galens** handelt Kurt Sprengel, Beitr. zur Gesch. der Medicin I, S. 117—119. Die Schrift des **Albinus** über Plato haben Schneider, ind. lect. Vratisl. 1852, und K. F. Hermann im VI. Bande seiner Ausgabe der Schriften Plato's herausgegeben, die des **Alcinous** Orelli in: Alex. Aphrod. de fato etc., 1824, und K. F. Hermann im VI. Bande der Werke Plato's. Ueber **Calvisius Taurus** handelt Béziers, le philosophe Taurus, Havre 1868. Ueber **Celsus**, den Bekämpfer des Christenthums, handeln: F. A. Philippi, de Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere, Berol. 1836. C. W. Bindemann, über Celsus und seine Schrift gegen die Christen, in: Zeitschr. für hist. Theol., 1842. Guil. Baumgarten-Crusius, de scriptoribus saeculi II. p. Chr., qui novam religionem impugnarunt, Meissen 1845. Redepenning, Orig., Bd. II, Bonn 1846, S. 130—156. F. Chr. Baur, das Christenthum in den drei ersten Jahrh., S. 368—395. Von Engelhardt, Celsus oder die älteste Kritik bibl. Gesch. u. christl. Lehre vom Standpunkte des Heidenthums, in der Dorpater Zeitschr. f. Th. u. Kirche, Bd. XI, 1869, S. 287—344.

Eudorus aus Alexandrien (um 25 v. Chr.) hat den Platonischen Timaeus, aber daneben auch Aristotelische Schriften commentirt, und (wohl im Anschluss an Philo aus Larissa) eine Schrift über die Theile der Philosophie (*διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου*) verfasst, worin er (wie es auch in den wohl auch durch seine und des Arius Schriften mitbedingten pseudo-plutarchischen Placita philos. geschieht) bei den einzelnen Hauptfragen (*προβλήματα*) die Ansichten der verschiedenen Philosophen zusammenstellte (Plutarch. de anim. procreat. 3; Simplic. ad Arist. Categ., Schol. ed Br. p. 61a, 25 u. ö.; Stob. Ecl. II, 46 ff.). Auch über die pythagoreische Lehre hat dieser Platoniker geschrieben (Simpl. in Phys. 39a, wo

den Pythagoreern trotz der Zweiheit der *στοιχεῖα*, nämlich des *ἕν* und der *ἀόριστος δυάς*, doch auch die Lehre, das *ἕν* sei *πάντων ἀρχή*, beigelegt wird).

Arius Didymus, ein gelehrter Akademiker, ein Schüler des Antiochus von Ascalon, zur Zeit des Augustus, hat *περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι* und Anderes geschrieben (Euseb. pr. ev. XI, 23; XV, 15 ff.). Stobaeus führt Florileg. 103, 28 *ἐκ τῆς Διδύμου ἐπιτομῆς* eine Stelle über die peripatetische Lehre von der Eudämonie an, und hat die Darstellung der peripatetischen Ethik Ecl. II, S. 242—334, worin S. 274 f. eben diese Stelle sich wiederfindet, und auch die der stoischen Lehre ebend. S. 90—242 und anderes wahrscheinlich aus der Epitome des Arius entlehnt (s. Meineke a. a. O. und Zeller, Ph. d. Gr. IIIa, 2A, 1865, S. 546). In dieser Darstellung wird die peripatetische Ethik der stoischen in derselben Weise angenähert, wie es nach Cicero's Darstellung von Antiochus dem Ascaloniten geschah. Didymus hat auch *περὶ Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας* geschrieben.

Thrasyllus, der bekannte Ordner der Platonischen Dialoge, war ein Grammatiker, der unter Augustus und Tiberius lebte und als Astrolog des Letzteren 36 nach Chr. starb. Er verband mit dem Platonismus eine neupythagoreische Zahlenspeculation und chaldaisirende Magie. Schol. in Juven. VI, 576: Thrasyllus
239 multarum artium scientiam professus postremo se dedit Platonicae sectae, et deinde mathesi, qua praecipue viguit apud Tiberium. Diese mathesis war eine abergläubische Zahlenmystik und Astrologie. Neben Thrasyllus nennt Albinus (introd. in Platon. dialogos c. 6) den **Derkyllides** als Begründer der Eintheilung jener Dialoge in Tetralogien; mindestens die erste Tetralogie (Euthyphro, Apologie, Krito, Phaedo) hat schon Derkyllides aufgestellt. Nach Porphyrius bei Simplic. ad Arist. phys. f. 54 (Schol. ed. Brandis p. 344 a) hat Derkyllides eine Schrift über Plato's Philosophie verfasst, in deren elftem Buche er ein Zeugniss des Hermodorus aus dessen Schrift über Plato citirte, wonach Plato die *ὕλη* und das *ἄπειρον* und *ἀόριστον* auf das Mehr und Minder (Grösse und Kleinheit etc.) reducirte. Das hier behandelte Problem betrifft einen der wesentlichsten Berührungspunkte des Platonismus mit dem Pythagoreismus.

Theon aus Smyrna (im zweiten Jahrh. nach Chr.) hat eine noch erhaltene Erklärung des Mathematischen bei Plato verfasst (ed. Bullialdus, Paris 1644; ed. J. J. de Gelder, Lugd. Bat. 1827; ejusdem lib. de astronomia, ed. Th. H. Martin, Paris 1849). Er war mehr Mathematiker, als Philosoph. Seine astronomischen Sätze hat er grösstentheils aus einer Schrift des Peripatetikers Adrastus entlehnt.

Plutarch aus Chäronea (geb. um 50, gest. um 125 nach Chr.), ein Schüler des Alexandriners Ammonius, der unter Nero und Vespasian in Athen lehrte, entwickelt seine philosophischen Ansichten in der Form der Erklärung Platonischer Stellen, mit der Ueberzeugung, nur Plato's Meinung wiederzugeben, auch wo er in der That von Plato abweicht, ganz, wie später die Neuplatoniker; doch steht er noch dem reinen Platonismus weit näher, als jene. Er bekämpft den stoischen Monismus und recurrirt auf die Platonische Annahme zweier kosmischer Principien, Gottes als des Urhebers des Guten und der Materie als der Bedingung der Existenz des Bösen. Die *μονάς* musste sich mit der *δυὰς ἀόριστος*, das formgebende Princip mit dem formempfangenden zur Weltbildung verbinden. Zwischen Gott und die Materie stellt Plutarch die Ideen: *ἡ μὲν οὖν ὕλη τῶν ὑποκειμένων ἀτακτότατόν ἐστιν· ἡ δ' ἰδέα τῶν παραδειγμάτων κάλλιστον· ὁ δὲ θεὸς τῶν αἰτίων ἄριστον* (quaest. conv. VIII, 2, 4). Gott ist seinem Wesen nach uns unbekannt (de Pyth. orac. 20); er sieht, wird aber nicht gesehen (de Is. et Osir. 75), er ist einheitlich, frei von jeder *ἑτερότης*, er ist das Seiende (*ὄν*), frei von jeder *γένεσις* (de EI apud Delph. 20; de Is. et Osir. 78). Nur die Wirkungen Gottes sind unserer Erkenntniss zugänglich. Die Materie ist an sich nicht böse, sondern indiffe-

rent; sie ist der gemeinsame Ort für Gutes, wie für Böses; in ihr ist eine Sehnsucht nach dem Göttlichen; aber in ihr ist auch ein anderes Princip enthalten, das sich in den ungeordneten Bewegungen bekundet und als eine böse Weltseele neben der guten erscheint (de Is. 45 ff.; de an. procreat. c. 6 f.). Die Götter sind gut; die Dämonen (ohne welche die Vermittlung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen fehlen würde) sind theils gut, theils böse; die menschliche Seele vereinigt in sich beide Elemente. Neben dem Einen höchsten Gott erkennt Plutarch auch die Gottheiten des hellenischen und ausserhellenischen Volksglaubens an. Plutarchs sittliche Gesinnung ist edel und mild.

Maximus von Tyrus, der ungefähr ein halbes Jahrhundert nach Plutarch lebte, huldigt mehr einem religiösen Synkretismus und einer abergläubischen Dämonologie.

Apulejus von Madaura, wahrscheinlich zwischen 126 und 132 nach Chr. geboren, nennt neben der Gottheit die Ideen und die Materie als Urgründe. Näher unterscheidet er auf Seiten des Uebersinnlichen oder wahrhaft Seienden Gott und seine Vernunft, welche die idcellen Formen umfasst, und die Seele; auf die andere 240 Seite fällt ihm alles Sinnliche oder Materielle. Dem Dämonenglauben huldigt er eben so sehr wie Maximus. Das dritte Buch seiner Schrift de dogmate Platonis enthält logische Sätze, in denen stoische und peripatetische Lehren mit einander verschmolzen sind. Martianus Capella, der zwischen 330 und 439 (und wahrscheinlich zwischen 410 und 439) ein (im Mittelalter viel benutztes) Lehrbuch der septem artes liberales schrieb (hrsg. von Franz Eyssenhardt, Leipzig 1866), und Isidorus (s. Grundr. II, § 18) haben manches daraus entnommen.

Alcinous, der wahrscheinlich um dieselbe Zeit, wie Apulejus lebte, bezeichnet in seinem Abriss der Platonischen Lehre (*εἰς τὰ τοῦ Πλάτωνος δόγματα εἰσαγωγή*) gleichfalls die Gottheit, die Ideen und die Materie als die Urgründe. Er vermischt kritiklos Aristotelische und stoische Ansichten mit den Platonischen.

Albinus (dessen Unterricht Galenus 151/152 n. Chr. in Smyrna aufsuchte) hat eine Einleitung in die Platonischen Gespräche geschrieben, die von geringem Werthe ist, auch Commentare zu Platonischen Schriften verfasst. Vrgl. Alberti, über des Alb. Isagoge, in: Rh. Mus., N. F., XIII, S. 76—110.

Severus, von dem Eusebius (praep. ev. XIII, 17) uns ein Bruchstück erhalten hat, bekämpft einzelne Lehren Plato's: insbesondere giebt er die Weltentstehung nicht zu (Procl. in Tim. II, 88) und erklärt die Seele für einfach nach Art einer mathematischen Figur, nicht zusammengesetzt aus einer leidensfähigen und einer leidenslosen Substanz. Mit seinem Platonismus sind stoische Doctrinen verschmolzen.

Calvisius Taurus Berytensis (der um die Mitte des zweiten Jahrh. nach Chr. zu Athen lehrte) hat gegen die Stoiker und über den Unterschied der Platonischen und Aristotelischen Lehren geschrieben (A. Gellius, N. A. XII, 5; Suidas s. v. *Ταῦρος*). Gellius (geb. um 130) der (um 160) sein Schüler war, erwähnt ihn häufig.

Atticus, der um 176 n. Chr. geblüht haben soll, bekämpfte die Vermischung der Platonischen Lehren mit den Aristotelischen, und bestritt heftig den Aristoteles (Euseb. praep. ev. XI, 1 u. ö.). Er hielt am Wortsinne des Timaeus (insbesondere in der Lehre von der Zeitlichkeit der Weltentstehung) fest. Seine Auffassung der Platonischen Ethik scheint dieselbe der stoischen angenähert zu haben. Ein Schüler des Atticus war Harpokration (Procl. in Tim. II, 93b).

Claudius Galenus (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.), der bekannte medicinische Lehrer, hat auch der Philosophie seinen Fleiss zugewandt und sich insbesondere eingehend mit der Erklärung von Schriften des

Plato, Aristoteles, Theophrast und Chrysippus befasst. Er preist die Philosophie (die ihm mit der Religion identisch ist) als das grösste unter den göttlichen Gütern (Protrept. c. 1). In der Logik folgt er dem Aristoteles. Die nach ihm benannte vierte Schlussfigur ist von ihm nicht in ihren einzelnen Modis zuerst aufgebracht oder „erfunden", sondern nur durch Vertheilung der von Theophrast und Eudemus in der ersten Figur zusammengestellten Modi gewonnen worden. In der Metaphysik vermehrt er die vier Aristotelischen Principien: Materie, Form, bewegende und Zweck-Ursache, um ein fünftes: das Werkzeug oder Mittel (*δι' οὗ*), welches von (Plato und) Aristoteles, wie es scheint, mit unter den Begriff der bewegenden Ursache subsumirt worden war. So geneigt er ist, den Platonischen Ansichten über die Unkörperlichkeit der Seele beizustimmen, so wenig vermag er in dieser Frage und überhaupt bei allem, was über den Kreis der Erfahrung hinausgeht, 241 den Zweifel zu überwinden. Das Hauptgewicht legt er auf die religiöse Ueberzeugung vom Dasein der Götter und vom Walten der Vorsehung.

Celsus (vielleicht um 200), der Gegner des Christenthums, dessen Argumente Origenes zu widerlegen sucht, kann nicht ein Epikureer, sondern nur ein Platoniker gewesen sein. Er läugnet nicht die Einwirkung der Götter auf die Welt, sondern nur die Unmittelbarkeit der Wirkungen Gottes auf das Sinnliche. Der göttlichen Causalität steht die der Materie entgegen, an welche letztere sich die unaufhebbare physische Nothwendigkeit knüpft. (Von ihm ist der um 170 n. Chr. lebende Epikureer Celsus, den Lucian im Pseudomantis erwähnt, zu unterscheiden.)

Numenius aus Apamea in Syrien, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebte, verbindet Pythagoreische und Platonische Ansichten in der Weise miteinander, dass, während er selbst dem Pythagoras die oberste Autorität zugesteht und behauptet, Plato habe das Wesentliche seiner Lehre von diesem entnommen, in der That das Platonische Element bei ihm das vorwiegende ist. Die Philosophie der Griechen führt er auf die Weisheit der Orientalen zurück und nennt Plato einen attisch redenden Moses (*Μωυσῆς ἀττικίζων*, Clem. Alex. Stromat. I, 342; Euseb. praep. ev. XI, 10). Ohne Zweifel war er mit Philo und überhaupt der jüdisch-alexandrinischen Theosophie wohl vertraut. Er hat u. A. *περὶ τῶν Πλάτωνος ἀποῤῥήτων*, *περὶ τἀγαθοῦ* und *περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* geschrieben (Euseb. praep. ev. XIII, 5; XIV, 5). Die bemerkenswertheste Abweichung des Numenius von Plato (die freilich von ihm selbst nicht als Abweichung erkannt wird) liegt darin, dass er (vielleicht nach dem Vorgange christlicher Gnostiker, namentlich der Valentinianer, und mittelbar veranlasst durch die Unterscheidung der jüdisch-alexandrinischen Philosophen zwischen Gott selbst und seiner in der Welt wirkenden Kraft, dem *λόγος*) den Weltbildner (*δημιουργός*) als einen zweiten Gott von dem obersten Gotte unterscheidet. Der erste Gott ist gut an und durch sich selbst; er ist reine Denkthätigkeit (*νοῦς*) und Princip des Seienden (*οὐσίας ἀρχή*, Euseb. pr. ev. XI, 22). Der zweite Gott (*ὁ δεύτερος θεός, ὁ δημιουργὸς θεός*) ist gut durch Theilnahme an dem Wesen des ersten (*μετουσίᾳ τοῦ πρώτου*); er schaut auf die übersinnlichen Urbilder hin und gewinnt hierdurch das Wissen (*ἐπιστήμη*); er wirkt auf die Materie und bildet hierdurch die Welt, indem er Princip des Werdens ist (*γενίσεως ἀρχή*). Die Welt, das Erzeugniss des Demiurgen, ist der dritte Gott. Numenius bezeichnet die drei Götter als *πάππος, ἔκγονος* und *ἀπόγονος* (Procl. in Plat. Tim. II, 93). Numenius schreibt diese Lehre nicht nur dem Plato, sondern sogar schon dem Sokrates zu (Euseb. praep. ev. XIV, 5). Das Herabsteigen der Seele aus ihrem leiblosen Präexistenzzustande in den Leib involvirt nach ihm eine sittliche Schuld. Mit Numenius scheint Kronius, der öfters mit ihm zusammen genannt und von Porphyrius (de antro nymph. 21) als sein *ἑταῖρος* bezeichnet wird, die gleiche Rich-

tung getheilt zu haben. Er dentete die Homerischen Dichtungen allegorisch im mystischen Sinne. Auch Harpokration folgte dem Numenins in der Lehre von den drei höchsten Göttern.

Die Schriften des angeblichen Hermes trismegistns (herausgegeben von Gnst. Parthey, Berol. 1854; vgl. über ihn Baumgarten-Crusins, Progr., Jena 1827; B. J. Hilgers, Bonn 1855, Louis Ménard, Hermès Trismégiste, tradnction complète, précédée d'nne étude snr l'origine des livres hermétiqnes, Paris 1866, 2. éd. ebds. 1868), welche in religiöser und philosophischer Hinsicht einen ganz synkretistischen Charakter tragen, gehören bereits der Zeit des Nenplatonismus an.

§ 66. Dem **Neuplatonismus**, der auf Grund des Princips der Transscendenz der Gottheit bei allem Anschluss an Plato doch das Ganze der philosophischen Wissenschaft auf eine neue systematische Form bringt, gehören an: 1) die alexandrinisch-römische Schule des Ammonius Sakkas, der die gesammte Richtung begründet, und des Plotin, der zuerst das System allseitig durchgebildet hat, 2) die syrische Schule des Jamblichus, die eine phantastische Theurgie begünstigt, 3) die atheniensische Schule des jüngeren Plutarch, des Syrian, des Proclus und seiner Nachfolger, die zu vorwiegend theoretischem Verhalten zurückkehrt, nebst den commentirenden Neuplatonikern der späteren Zeit. 242

Auf den **Nenplatonismus überhanpt** beziehen sich: G. Olearius bei seiner Uebersetzung von Stanley's Geschichte der Philosophie, Leipzig 1711, S. 1205 ff. J. A. Dietelmaier, programma, qno seriem veternm in schola Alexandrina doctornm exponit, Altd. 1746. Histoire critique de l'eclecticisme on des nonveaux Platoniciens, Avign. 1766. Meiners, Beitr. über die nenplat. Phil., Leipzig 1782. C. A. G. Keil, de cansis alieni Plat. recentiorum a rel. chr. animi, Leipz. 1785. J. G. A. Oelrichs, doctr. Platonis de deo a Chr. et rec. Pl. varie expl. et corr., Marb. 1788. G. G. Füllehorn, neuplat. Philos., in: Beitr. zur Gesch. d. Ph., III, 3, S. 70 ff. Imm. Herm. Fichte, de philos. novae platon. origine, Berol. 1818. F. Bouterwek, philosophornm Alexandrinornm ac Neoplatonicorum recensio accuratior, in: Comm. soc. reg. Gotting. rec. vol. V, p. 227—258, Gött. 1821. Tzschirner, d. Fall d. Heidenthums, Leipz. 1829. K. Vogt, Neoplatonismus und Christenthnm, Brl. 1836. Matter, snr l'école d'Alexandrie, Paris 1820, 2. éd. 1840—48. Jules Simon, histoire de l'école d'Al., Paris 1843—45. Barth. St. Hilaire, snr le concours ouvert par l'Acad. des sciences morales et politiques sur l'école d'Alexaudrie, Paris 1845. E. Vacherot, histoire critique de l'école d'Al., Paris 1846—51. Steinhart, neuplat. Philosophie, in: Pauly's Realencycl. des class. Alterthums. Heinr. Kellner, Hellenismus nnd Christenthnm oder die geistliche Reaction des antiken Heidenthums gegen das Christenthums, Köln 1866. Franz Hipler, nenplat. Studien, in der österr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol., VII. Jahrg. (auch bes. abg.) Wien 1868.

Die nenplatonische Philosophie gehört, obschon erst nach dem Christenthnm entstanden, doch ihrem Charakter nach der vorchristlichen Zeit an.

§ 67. Der Begründer des Neuplatonismus ist der Alexandriner **Ammonius Sakkas**, der Lehrer des Plotinus. Ammonius hat seine Lehre nur mündlich vorgetragen, und das Verhältniss derselben zu der Plotinischen lässt sich im Einzelnen nicht mit Sicherheit bestimmen. Auf ihn selbst wird die Behauptung zurückgeführt,

zwischen der Philosophie des Plato und Aristoteles sei keine wesentliche Differenz; doch ist auch diese Angabe unsicher.

Von den Schülern des Ammonius sind neben Plotin die bedeutendsten: Origenes der Neuplatoniker, Origenes Adamantius der Christ, Erennius, und Longinus der Philolog.

Ueber Ammonius Saccas handelt L. J. Dehaut, Bruxelles 1836. Ueber Origenes handelt G. A. Heigl, der Bericht des Porph. über Orig., Regensburg 1835. Die Schrift des Dionysius Longinus über das Erhabene haben herausgegeben: Carl Heinr. Heinecke (gr. u. deutsch), Dresden 1737 und 1742. Long. de subl. ed. S. F. N. Morus, Leipzig 1769. Ed. Benj. Weiske, Leipzig 1809. L. quae supers. ed. B. Weiske, Oxf. 1820. Ed. A. E. Egger, Paris 1837. Longini vel Dionysii *περὶ ὕψους* ed. L. Spengel in: Rhetores Graeci I., Leipz. 1853. *Διονυσίου ἢ Λογγίνου περὶ ὕψους*, de sublimitate libellus, ed. Otto Jahn, Bonn 1867. Ueber Longin handeln: Dav. Ruhnken, diss. de vita et scriptis Longini, Lugd. Bat. 1776, auch in seinen Opusc., Lugd. Bat. 1807, S. 306—347. E. Egger, Longin est-il véritablement l'auteur du traité du sublime? in: Essai sur l'hist. de la critique chez les Grecs, Paris 1849, S. 524—533. Louis Vaucher, études critiques sur le traité du sublime, Genève 1854. Emil Winkler, de Longini qui fertur libello *π. ὕ.*, Halle 1870.

Ammonius, der ungefähr von 175—250 nach Chr. lebte, ist von seinen Eltern im Christenthum erzogen worden, später aber zum hellenischen Glauben zurückgekehrt. Porphyr. ap. Euseb. Hist. eccl. VI, 19: *Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἥψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο.* Der Beiname *Σακκᾶς* (der Sackträger) weist auf die Beschäftigung hin, durch welche Ammonius ursprünglich sich seinen Lebensunterhalt erwarb. Spätere (namentlich Hierokles) geben ihm den Beinamen *θεοδίδακτος*. Die Angabe, er habe die Platonische und Aristotelische Lehre dem Wesen nach für identisch erklärt, stammt von Hierokles her (bei Phot. bibl. cod. 214, p. 172 a; 173 b; cod. 251 p. 461 a. Bekk.), der der atheniensischen Schule der Neuplatoniker angehört, welche vielleicht nur ihr eigenes Ausgleichungsstreben auf Ammonius übertrug. Ueber die Lehre des Ammonius von der Unkörperlichkeit der Seele macht Nemesius (de nat hom. c. 2) einige Mittheilungen, bei denen aber auch zweifelhaft bleibt, ob nicht Fremdes auf Ammonius übertragen worden sei. Ob die Lehre, die in dem System des Plotin von fundamentaler Bedeutung ist, dass das Eine, schlechthin Gute jenseits der Ideenwelt und des göttlichen Verstandes sei, schon von Ammonius aufgestellt worden sei, ist ungewiss; sie war (nach Procl. theol. Plat. II, 4 init.) dem Mitschüler des Plotin Origenes fremd; wie Longin zu ihr stand, wissen wir nicht gewiss, da die Streitfrage zwischen ihm und Plotin, ob die Ideen ausserhalb des *νοῦς* subsistiren, mit jenem Problem nicht nothwendig zusammenhängt.

Dass Origenes der Christ von Origenes dem Neuplatoniker zu unterscheiden sei (obschon Heigl die Identität behauptet), ist nicht zu bezweifeln; denn Porphyr (bei Euseb. hist. eccl. VI, 19) kennt die Schriften des christlichen Kirchenvaters, dessen trotz hellenischer Bildung eingehaltene christliche Richtung er beklagt (a. a. O. bei Euseb.: *Ὠριγένης δὲ Ἕλλην ἐν Ἕλλησι παιδευθεὶς λόγοις πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα*), und sagt doch von dem Platoniker Origenes, derselbe habe (abgesehen von einem Commentar zum Prooemium des Platonischen Timaeus, den Proclus in Plat. theol. II, 4 erwähnt) nur über folgende zwei Themata geschrieben: *περὶ δαιμόνων*, und: *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς* (Porphyr. vita Plotini c. 3); die letztere Schrift handelte höchst wahrscheinlich über die Identität des Weltbildners mit dem höchsten Gotte. (Vergl. darüber G. Helferich, Unters. aus dem Gebiet der class. Alterthumswiss., G.-Pr., Heidelberg 1860.) Der Christ

Origenes (geb. 185, gest. 254 n. Chr.) scheint um 212 die Schule des Ammonius besucht zu haben.

Erennius, Origenes und Plotin sollen sich (nach Porphyr. vita Plot. c. 2) gegenseitig das Versprechen gegeben haben, die Lehre des Ammonius nicht zu veröffentlichen; nachdem aber Erennius diese Zusage gebrochen habe, hätten sich auch Origenes und Plotin nicht mehr daran gebunden gefühlt; doch habe Plotin erst sehr spät geschrieben. Von Erennius ist überliefert, dass er den Ausdruck „Metaphysik" auf das jenseits der Natur Liegende gedeutet habe (s. Brandis in den Abh. der Berl. Akad. 1831, S. 34 f.).

Longin (213—273 n. Chr.), der bekannte Grammatiker und Aesthetiker, vertrat im Gegensatz gegen Plotin und dessen Anhänger die Lehre, dass die Ideen getrennt vom νοῦς existiren; noch Porphyr, der eine Zeitlang Longins Schüler war, suchte in einer gegen Plotin gerichteten Schrift zu beweisen: ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά, liess sich dann von Amelius, einem Schüler des Plotin, eines Andern belehren, ward aber darüber von Longin angegriffen (Porphyr. vit. Plat. c. 18 ff.). Plotin erkannte den Longin auch später noch als den tüchtigsten Kritiker seiner Zeit an (vita Plot. c. 20: τοῦ καθ' ἡμᾶς κριτικωτάτου γενομένου); aber er wollte ihn (vielleicht, weil Longin ihm gegenüber auf dem — wirklichen oder vermeintlichen — Wortsinne der Platonischen Schriften bestand) nur als Philologen, nicht als Philosophen gelten lassen (Plotin ap. Porphyr. de vita Plot. c. 14: φιλόλογος μὲν ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς). Jedenfalls ist dieses Urtheil zu hart. Freilich hat Longin nicht gleich Plotinus die Theosophie fortgebildet; aber er hat sich doch auch an den philosophischen Untersuchungen auf diesem Gebiete mitbetheiligt, und die Aesthetik hat er durch seine Schrift vom Erhabenen (περὶ ὕψους), die voll feiner und treffender Bemerkungen ist, wahrhaft bereichert.

§ 68. Plotinus (204—269 nach Chr.), der zuerst die neuplatonische Lehre in annähernd systematischer Form entwickelt oder mindestens zuerst in dieser Form schriftlich dargestellt hat, erhielt seine Bildung zu Alexandria unter Ammonius Sakkas, und lehrte später (seit 244 nach Chr.) in Rom. Seine Schriften hat sein Schüler Porphyrius stylistisch überarbeitet und in sechs Enneaden herausgegeben.

Plotin nimmt mit Plato αἰσθητά und νοητά und Mittelwesen zwischen beiden an, und zwar findet er das Mittlere in dem Psychischen. Von Plato aber weicht er (ohne sich dessen jedoch selbst bewusst zu sein, da er seine eigene Lehre in Plato's Schriften zu finden meint) im Princip dadurch ab, dass er das Eine oder Gute, welches dem Plato als die höchste der Ideen gilt, über die Sphäre der Ideen und des durch das Denken Erkennbaren überhaupt hinaushebt, und die Ideen, denen Plato selbständige Existenz zuerkennt, aus diesem ἕν emaniren lässt und so auch die Seele wiederum aus den Ideen, woran sich als letzte der Emanationen das Sinnliche reiht; ferner dadurch, dass ihm die Ideen in dem νοῦς sind, während dem Plato nach dem zwischen poëtischer Personification und dogmatischer Doctrin schwankenden Ausdruck im Timaeus die Ideen Götter

sind und die oberste Idee, die Idee des Guten, der höchste Gott, und dem Verfasser des Sophista in streng dogmatistischem Sinne Bewegung, Leben und Vernunft in den Ideen ist.

Das Urwesen, die ursprüngliche Einheit, das ἕν, welches das ἀγαθόν ist, ist weder Vernunft, noch Gegenstand der Vernunfterkenntniss (weder νοῦς, noch νοητόν), sondern um seiner absoluten Einheitlichkeit willen von diesem Gegensatze frei und über beide Glieder desselben erhaben. Das ἕν lässt aus der Ueberfülle seiner Kraft ein Abbild seiner selbst hervorgehen, gleichwie die Sonne Strahlen von sich ausgehen lässt. Das Abbild wendet sich mit 245 Nothwendigkeit dem Urbilde zu, um dasselbe zu schauen, und wird eben dadurch zum νοῦς. Dem νοῦς sind die Ideen immanent, aber nicht als blosse Gedanken, sondern als substantiell in ihm existirende Theilwesen seiner selbst. Sie bilden in ihrer Einheit den νοῦς, gleichwie die Theoreme in ihrer Einheit die Wissenschaft. Sie sind das wahrhaft Seiende und Lebendige, τὸ ὃ ἔστι ζῷον oder ἡ οὐσία. Die nämliche ideelle Wirklichkeit ist als ruhend das wahrhaft Seiende oder das Erkenntnissobject, als bewegt oder activ aber das erkennende Wesen oder die Vernunft. Der νοῦς erzeugt als sein Abbild die Seele, die in ihm ist, gleichwie er selbst in dem Einen. Die Seele ist theils dem Ideellen, theils dem Sinnlichen zugewandt. Der Körper ist in ihr; er ist von ihr abhängig; sie ist von ihm durchweg trennbar, nicht nur hinsichtlich ihrer Denkkraft, sondern auch in ihren niederen Vermögen, der Erinnerungskraft, der Kraft zu sinnlicher Wahrnehmung, ja selbst der Bildungskraft, durch welche sie Materielles gestaltet. Sie hat Präexistenz und Postexistenz. Die Materie, welche in den sinnlich wahrnehmbaren Objecten ist, ist mit der Materie, die in den Ideen ist, nur generisch gleich (sofern sie, wie jene, unter den allgemeinen Begriff der Materie fällt), aber von derselben vermöge ihrer räumlichen Ausdehnung und Solidität specifisch verschieden. Sie ist ein μὴ ὄν, ein Wesenloses, das nur durch höhere Kräfte, die nicht aus ihr selbst stammen, gestaltet werden kann. Die in sie selbst eingehenden Formen und bildenden Kräfte, die Naturkräfte (λόγοι), stammen von den Ideen oder dem νοῦς her. Das Ideelle und das Sinnliche fällt nicht unter die gleichen Kategorien. Die Aufgabe des Menschen, der als sinnliches Wesen sich Gott entfremdet hat, ist die Rückkehr zu Gott durch Tugend, durch philosophisches Denken und zuhöchst durch unmittelbares, ekstatisches Anschauen des Urwesens und Einswerden mit ihm.

Unter den Schülern des Plotin sind die bedeutendsten: **Amelius**, einer der ältesten Schüler, und **Porphyrius**, der Ueberarbeiter, Ordner und Herausgeber der Plotinischen Schriften.

Plotin's Werke erschienen znerst in der lateinischen Uebersetzung des Marsilius Ficinns, Florentiae 1492, auch Saligniaci 1540, Basileae 1559; dann griechisch und lateinisch, Basileae 1580, wiederholt Bas. 1615; hrsg. mit Ficin's Uebersetzung von Dan. Wyttenbach, G. H. Moser und Fr. Creuzer, Oxonii 1835; von Creuzer und Moser, Paris 1855; von A. Kirchhoff, Lips. 1856; die Abh. Plotin's über die Tugenden nnd gegen die Gnostiker wurden von Kirchhoff 1847 herausgegeben, das Buch gegen die Gnostiker von G. A. Heigl, Regensb 1832. Enn. 1, 6 hat Creuzer separat herausgegeben: Plotini lib. de pulchritudine, Heidelbergae 1814. Das achte Buch der dritten Enneade (von der Natnr, von der Betrachtung und von dem Einen) hat Creuzer übersetzt und erläutert in: Daub nnd Creuzer, Studien, Bd. 1, Heidelberg 1805, S. 23—103, die erste Enneade J. G. V. Engelbardt, Erlangen 1820; in's Englische hat Th. Taylor mehreres übertragen, Lond. 1787, 1794, 1817; eine franz. 246 Uebers. des Ganzen mit Commentar hat Bouillet geliefert, Paris 1857—60.

Ueber Plotin handeln in neuerer Zeit u. A.: Gottl. Wilh. Gerlach, disp. de differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit, Viteb. 1811. Lindeblad, Plot. de pulcro, Lundae 1830. Steinhart, de dial. Plotini ratione, Hal. 1829; meletemata Plotiniana, diss. Port., Numburgi 1840, und Art. Plotin in: Pauly's Realenc. d. cl. Alt. Ed. Müller, Plotin, in: Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, 11, S. 285—315, Berlin 1837. J. A. Neander, über Ennead. II, 9: gegen die Gnostiker, in: Abh. der Berl. Akad., Berl. 1843, S. 299 ff. F. Creuzer in den Prolegom. zu der Pariser Ausg. der Werke Plotin's. Ferd. Gregorovius in: Fichte's Zeitschr. f. Ph. XXVI, S. 112—147. Rob. Zimmermann, Gesch der Aesth, Wien 1858, S. 122—147. C. Herm. Kirchner, die Philosophie des Plotin, Halle 1854. F. G. Starke, Plotini de amore sententia, Pr., Neu-Ruppin 1854. R. Volkmann, die Höhe der antiken Aesthetik, oder Plotin's Abh. vom Schönen, Stettin 1860. Emil Brenning, die Lehre vom Schönen bei Plotin, im Zusammenhange seines Systems dargestellt, ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik, Göttingen 1864. A. J. Vitringa, de egregio quod in rebus corporeis constituit Plotinus pulchri principio, Amst. 1864. Valentiner, Plotin und seine Enneaden, nebst Uebersetzung von Enn. II, 9, in: Studien und Kritiken, Jahrg 1864, S. 118 ff. Arthur Richter, neuplat. Studien. Heft 1: über Leben und Geistesentwicklung des Plotin. Heft 2: Plotin's Lehre vom Sein nnd die metaphys. Grundlage seiner Philosophie. Heft 3: die Theologie und Physik des Plotin. Heft 4: die Psychologie des Plotin. Heft 5: die Ethik des Plotin. Halle 1864—67. E. Grucker, de Plotinianis libris, qui inscribuntur *περὶ τοῦ καλοῦ* et *περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους* diss., Strassburg und Paris 1866. Herm. Frd. Müller, ethices Plot. lineamenta, diss. inaug, Brl. 1867.

Porphyrii vita Plotini, verfasst 303, erschien zuerst bei den Baseler Ausgaben der Enneaden von 1580 nnd 1615, dann in Fabric. bibl. gr. IV, 2, 1711, S. 91—147, und bei der Oxforder Ausgabe der Enneaden 1835, jedoch nicht bei der Pariser Ausgabe derselben, bei Kirchhoff's Ausgabe, Leipz 1856, ferner bei Diog. Laërt. ed. Cobet, Paris 1850, append. p. 102—118, ed. Ant. Westermann. Porphyrii vit. Pyth. ed. Kiessling, bei Jamhl. de vit. Pythagorica, Lips. 1815—16; ed. Westermann, bei Diog. L. ed. Cobet, Paris 1850 app. p. 87—101. Porphyrii *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, hrsg. von L. Holstenius mit der vita Pythag., Romae 1630, nnd in der Pariser Ausgabe des Plotin, Par. 1855. Porphyr. epist. de diis daemonibus ad Anebonem, bei: Jambl. de myst., Venet. 1497, und bei Gale's Ausgabe derselben Schrift, Oxonii 1678. Porphyr. de quinque vocibus sive in categor. Aristotelis introductio, Par. 1543, und vor den meisten Ausgaben des Organon, auch im 4. Bde. der von der Berliner Akad. veranstalteten Ausgabe des Aristoteles, Schol. ed. Brandis, Berl. 1836, S. 1—6. Porphyr. de abstinentia ab esu animalium l. quatuor (zuerst 1548 gedruckt), ed. Jac. de Rhoer, Traj. ad Rh. 1767. Porphyr. epist. ad Marcellam ed. Angelus Maius, Mediolani 1816; 1831; ed. J. C. Orellius, in: opusc. Graec. sententiosa, tom. 1, Lips. 1819. Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, ed. Gust. Wolff, Berol. 1856 (vgl. G. Wolff, de novissima oraculorum aetate, Berol. 1854). Porph. de abstinentia et de antro nympharum, ed Rud Hercher (mit Aelian, de nat. animalium etc.), Paris 1858. Porph. philos. Platonici opuscula tria, rec. Aug. Nauck, Lips. 1860. Ueber Porphyrius handeln: Lucas Holsten, de vita et scr. P., in der Vorrede zu s. Ausgabe Porphyrianischer Schriften, Rom. 1630, Cantabrig. 1655, auch bei Fabric. Bibl. Gr. lib. IV, p. 2, c. 27. Ullmann, Parallelen aus den Schriften des Porph. zu neutest. Stellen, in: Theol St. u. Kr. Jahrg. V, Bd. I, 1832, S. 376—394. Brandis, in: Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss., ph.-hist. Cl., 1833, S. 279 ff. Gustav Wolff, über das Leben des Porphyr und über die Abfassungszeit seiner Schriften, bei der Ausgabe der

Schrift de philos. ex orac. haur., Berl. 1856, S. 7—13 und 14–37. Ueber seine Bedeutung innerhalb des Neuplatonismus handelt N. Bouillet, Porphyre, son rôle dans l'école néoplatonicienne, sa lettre à Marcella, traduite en fr., Extr. de la Revue crit. et bibliogr., Par., mars 1864. Ueber sein Verhältniss zum Christenthum handelt 247 Kellner in der von Kuhn hrsg. theol. Quartalschr. 1865, Heft 1. Jak. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, ein Beitrag zur Religionsgeschichte, mit kritischen und erklärenden Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit, Berlin 1866. Adolph Schäfers, de Porph. in Plat. Tim. commentario, diss., Bonn 1868. Porphyr von der Enthaltsamkeit, a. d. Griech. m. Anm. v. E. Baltzer, Nordh. 1869.

Plotin's Vaterstadt ist Lykopolis in Aegypten (Eunap. vit. soph. p. 6 Boiss. u. A.); er selbst wollte nie dieselbe nennen, ebensowenig seine Eltern nnd die Zeit seiner Gehurt; denn das Alles erachtete er für ein Irdisches nnd schien sich zn schämen, dass er im Leihe sei, wie sein Schüler Porphyr (vit. Plot. c. 1) erzählt. Seine Gehnrt setzt Porphyr (vit. Plot. c. 2) in dns Jahr 204 (oder 205?) nach Chr.; er herechnet dasselhe aus dem Lehensalter nnd der Zeit des Todes. Plotin sei nämlich gestorhen in seinem 66. Lehensjahre (wie Enstochius, ein Mitschüler des Porphyr, erfahren hahe) nnd zwar, als das zweite Jahr der Regierung des Clandius zu Ende ging (also 269, da das nene Regierungsjahr wohl mit dem hürgerlichen Jahr heginnt, andernfalls 270 nach Chr.). Plotin wandte sich in seinem 28. Lehensjahre der Philosophie zu nnd hörte hei den damals in Alexandrien herühmten Männern, aher keiner vermochte ihn zu hefriedigen, his er endlich zn Ammonins kam nnd in ihm den Lehrer fand, den er gesucht hatte. Bei diesem blieh er his zum Jahre 242 oder 243; dann schloss er sich dem Znge des Kaisers Gordianns gegen die Perser an, um die persische Philosophie kennen zn lernen, verfehlte aher diesen Zweck hei dem unglücklichen Ansgange der Expedition und musste durch die Flncht nach Antiochia sein Lehen retten.

Mit Unrecht haben Einige (z. B. Brncker, s. o. S. 28) einen Anschlnss des Plotin an den von Diog. L. I, 21 als Begründer einer eklektischen Secte erwähnten Potamo angenommen. Snidas sagt (s. v. *Ποτάμων*): *Ποτ. Ἀλεξανδρεὺς γεγονὼς πρὸ Αὐγούστου καὶ μετ' αὐτόν*, derselhe sei Verfasser eines Commentars zn Plato's Politie. Ist diese Angahe richtig, so muss Diogenes L. seiner Qnelle gedankenlos nachgeschriehen hahen, so dass die Worte *πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσ-ήχθη ὑπὸ Ποτ.* nach der Zeit des Schriftstellers zn hemessen sind, dem Diog. die hetreffende Stelle seines Prooeminms entnommen hat; dieser Schriftsteller aher war aller Wahrscheinlichkeit nach Diokles, so dass an Potnmo Lesbius, einen Lehrer des Sextiers Sotion (Plnt. Alex. 61), zn denken sein mag.

Vierzigjährig (243 oder 244 nach Chr.) kam Plotin nach Rom (Porphyr. vit. Plot. c. 3). Es gelang ihm, dort Schüler zu finden, und später anch, den Kaiser Gallienns, so wie dessen Gemahlin Salonina für seine Lehre zn gewinnen, so dass er sogar den Gedanken zu fassen wagte, mit Genehmigung und Unterstützung des Kaisers in Campanien eine Philosophenstadt zn gründen, die Platonopolis heissen nnd deren Einwohner nach den Gesetzen Plato's lehen sollten. Er selhst wollte mit seinen Schülern dort wohnen. Gallienns war nicht ahgeneigt, dem Philosophen die Bitte zn gewähren, wurde aber von seinen Rathgebern umgestimmt, so dass der Plan nicht zur Ausführung gelangte. In Rom blieh Plotin his zum ersten Jahr der Regierung des M. Aurelius Clandius (268 nach Chr.) nnd hegab sich dann nach Campanien, wo er anf dem Gute des ihn verehrenden Castricius Firmns bei Minturnae 269 nach Chr. starb.

Dass Plotin die Lehren der sämmtlichen philosophischen Schulen der Griechen durch Lectüre der Hauptwerke genan kannte, geht aus seinen Schriften hervor; 248 dass er insbesondere den Aristoteles kaum weniger eifrig, als den Plato studirt hat, bezeugt Porphyr (vita Plot. c. 14) ausdrücklich. Von grossem Einfluss waren

auf ihn die Schriften des Numenius. Porphyr erkennt in diesem einen Vorgänger des Ammonius und des Plotin, weist aber in Uebereinstimmung mit Amelius und Longinus den Vorwurf zurück, den Einige gegen Plotin erhoben hatten, als reproducire derselbe nur die Lehren des Numenius; Plotin habe vielmehr weit genauer, gründlicher und klarer, als irgend einer seiner Vorgänger, die pythagoreischen und platonischen Principien entwickelt (vita Plot. c. 17 f., 20 f.). In den Synusien liess Plotin die Schriften der Platoniker Severus, Kronius, Numenius, Gajus, Atticus, aber auch die der Peripatetiker Aspasius, Alexander (von Aphrodisias?) und Adrastus lesen und knüpfte daran seine eigenen Betrachtungen an (Porphyr. vit. Plot. c. 14).

Plotin begann in seinem 50. Lebensjahr (253 nach Chr.) seine Lehre schriftlich darzustellen. Das Manuscript wurde nach seinem Tode von seinem Schüler Porphyrius revidirt und veröffentlicht; doch waren schon vorher einzelne Abschriften in die Hände der vertrauteren Schüler gelangt. Es gab im Alterthum auch eine durch Eustochius besorgte Ausgabe, über welche die Notiz auf uns gekommen ist, dass sie die zusammengehörigen psychologischen Untersuchungen, die sich Ennead. IV, 3—5 finden, anders eintheilte, indem sie das dritte Buch derselben an einer früheren Stelle, als die Porphyrianische Recension, beginnen liess. Die noch vorhandenen Manuscripte ruhen sämmtlich auf der durch Porphyrius besorgten Ausgabe.

Die Darstellung des Plotin entbehrt der künstlerischen Form der Platonischen Dialoge und noch viel mehr ihrer dialektischen Kraft; doch hat sie Ansprechendes wegen der ernsten Hingabe des Schriftstellers an den Gedanken und der Weihe des Vortrags. Porphyr schreibt der Plotinischen Diction Gedrängtheit und Gedankenreichthum zu (*σύντονος καὶ πολύνους*) und findet in vielen Partien mehr die Sprache der religiösen Begeisterung (*τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων*) als den lehrhaften Ton. Longin, der manche Lehren des Plotin bekämpfte, bekennt doch (in einem Briefe an Porphyrius, in dessen vita Plotin. c. 19) seine Hochschätzung der Plotinischen Denk- und Redeweise: *τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τἀνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως ὑπερβαλλόντως ἄγαμαι καὶ φιλῶ, καὶ μετὰ τῶν ἐλλογιμωτάτων ἄγειν τὰ τούτου βιβλία φαίην ἂν δεῖν τοὺς ζητητικούς.*

Die Themata der 54 Abhandlungen des Plotin, welche Porphyrius in sechs Enneaden zusammengestellt hat, indem er, wie er selbst (vit. Plot. c. 24) sagt, nach der Weise des Aristotelikers Andronikus von Rhodus das Verwandte vereinigte, und mit dem Leichteren den Anfang machte, sind im Einzelnen folgende:

Erste Enneade. 1. Was das *ζῶον* überhaupt und was der Mensch sei (der Zeitfolge nach die 53. Abhandlung). 2. Ueber die Tugenden (der Zeitfolge nach die 19.). 3. Ueber die Dialektik oder über die dreifache Erhebung zum Intelligibeln (20). 4. Ueber die Glückseligkeit (46). 5. Ob die Glückseligkeit durch die Zeitdauer einen Zuwachs erlange (36). 6. Ueber das Schöne (1). 7. Ueber das erste Gut und die anderen Güter (54). 8. Welche Objecte die Uebel seien und worin der Ursprung des Uebels liege (51). 9. Ueber die Unstatthaftigkeit der Selbsttödtung (16). Porphyr bezeichnet (vita Plot. c. 24) die Themata der ersten Enneade im Allgemeinen als die ethischen (*τὰ ἠθικώτερα* oder *τὰς ἠθικωτέρας ὑποθέσεις*). Die Stelle aber, welche Porphyr denselben giebt, ist in wissenschaftlicher Hinsicht unangemessen und auch kaum aus didaktischen Gründen zu rechtfertigen; denn Plotin gründet die ethische Lehre von der subjectiven Erhebung zum Guten 249 durchaus auf die zuvor entwickelte Lehre vom Guten selbst und von dem Seienden und von der Seele (vergl. insbesondere Ennead. I, 3, 1 init.).

Zweite Enneade (τῶν φυσικῶν συναγωγή). 1. Ueber den Himmel (40). 2. Ueber die Kreisbewegung des Himmels (14). 3. Ob die Gestirne Einwirknngen üben (52). 4. Ueber die zweifache Materie (12). 5. Ueber die Potentialität und Actualität (25). 6. Ueber Qualität und Wesen (17). 7. Ueber die Möglichkeit totaler Mischnng (37). 8. Ans welchem Grunde das Entferntere bei dem Sehen kleiner erscheine, als es ist, das Nahe aber in seiner wirklichen Grösse (35). 9. Gegen die (christlichen) Gnostiker, welche die Welt und ihren Deminrgen für böse ansgeben (33).

Dritte Enneade (ἔτι τὰ περὶ κόσμου). 1. Ueber das Schicksal (3). 2. nnd 3. Ueber die Vorsehnng (47 u. 48). 4. Ueber den mit unserer Ueberwachnng beanftragten Dämon (15). 5. Ueber die Liebe (50). 6. Ueber die Leidlosigkeit des Unkörperlichen (26). 7. Ueber Ewigkeit und Zeit (45). 8. Ueber die Natur nnd die Betrachtung nnd das Eine (30). 9. Verschiedene Betrachtungen über das Verhältniss des göttlichen νοῦς zn den Ideen, über die Seele und über das Eine (13). — Porphyr sagt sehr naiv (a. a. O. c. 25), die siebente Abhandlnng habe er διὰ τὰ περὶ τοῦ χρόνου nnd die achte διὰ τὸ περὶ φύσεως κεφάλαιον hierhergezogen.

Vierte Enneade (τὰ περὶ ψυχῆς). 1. Ueber das Wesen der Seele (4). 2. Wie die Seele zwischen der nntheilbaren nnd theilbaren Snbstanz die Mitte halte (21). 3.—5. Ueber verschiedene psychologische Probleme (27 - 29). 6. Ueber die sinnliche Wahrnehmnng und Erinnerung (41). 7. Ueber die Unsterblichkeit der Seele (2). 8. Ueber das Herabsteigen der Seele in den Körper (6). 9. Ueber die Frage, ob alle Seelen Eine seien (8).

Fünfte Enneade (τὰ περὶ νοῦ). 1. Ueber die drei ursprünglichen Hypostasen: das Urwesen, den νοῦς nnd die Seele (10). 2. Ueber die Entstehung nnd Ordnnng dessen, was dem Urwesen nachsteht (11). 3. Ueber die erkennenden Snbstanzen und über das, was jenseits ihrer ist (49). 4. Ueber das Eine, nnd über die Weise, wie von ihm alles Andere herstamme (7). 5. Dass die νοητά nicht ausserhalb des νοῦς existiren; ferner über den νοῦς und über Gott als das an sich selbst Gnte (32). 6. Dass das, was das Sein überragt, nicht ein denkendes Wesen sei, und was das ursprünglich denkende und was das in abgeleiteter Weise denkende Wesen sei (24). 7. Ob es auch Ideen der Einzelobjecte gebe (18). 8. Ueber die intelligible Schönheit (31). 9. Ueber den νοῦς und die Ideen und das Seiende (5). — Porphyr gesteht zu, dass in keiner der Abhandlungen dieser Enneade ausschliesslich vom νοῦς gehandelt werde.

Sechste Enneade (über das Seiende und über das Gnte oder das Eine). 1.—3. Ueber die Gattungen des Seienden (die Kategorien) (42 - 44). 4. u. 5. Dass das Seiende, indem es ein und dasselbe ist, zngleich überall ganz ist (22 n. 23). 6. Ueber die Zahlen (34). 7. Ueber die Vielheit des wahrhaft Seienden nnd über das Gnte (38). 8. Ueber die Freiheit des Menschen nnd der Gottheit (39). 9. Ueber das Gnte oder das Eine (9).

Die chronologische Ordnnng dieser 54 Abhandlungen ist (nach Porphyr. vit. Plot. c. 4—6) folgende: Von 253—262 n. Chr. sind entstanden: I, 6 (über das Schöne; doch ist hierüber Porphyr nach c. 26 zweifelhaft). IV, 7. III, 1. IV, 1. V, 9. IV, 8. V, 4. IV, 9. VI, 9. V, 1. V, 2. II, 4. III, 9. II, 2. III, 4. I, 9. II, 6. V, 7. I, 2. I, 3. IV, 2. Von 262—267: VI, 4 u. 5. V, 6. II, 5. III, 6. IV, 3—5. III, 8. V, 8. V, 5. II, 9. VI, 6. II, 8. I, 5. II, 7. VI, 7.
250 VI, 8. II, 1. IV, 6. VI, 1—3. III, 7. Von 267—268: I, 4. III, 2. u. 3. V, 3. III, 5. Von 268—269: I, 8. II, 3. I, 1. I, 7. Porphyr erwähnt ausserdem noch eine ungefähr gleichzeitig mit V, 6 verfasste Abhandlung (vit. Plot. c. 5), aber ohne ihren Titel zu nennen und ohne sie in die Enneaden aufzunehmen.

Nachdem bereits der Jude Philo von Alexandrien Gott an sich und seine weltbildenden Kräfte, deren Einheit der göttliche λόγος sei, unterschieden, Plutarch von Chaeronea Gott seinem Wesen nach als unerkennbar und nur seiner weltbildenden Thätigkeit nach als erkennbar betrachtet, und Numenius von Apamea Gott an sich und den Demiurg zu zwei verschiedenen Wesen, denen die Welt als dritter Gott sich anreihe, hypostasirt hatte, ging Plotin in ähnlicher Richtung weiter fort. Mit Plato bezeichnet er das höchste Wesen als das Eine und an sich Gute; aber es ist ihm nicht, wie noch dem Philo und Plutarch, das Seiende (τὸ ὄν), sondern ein Ueberseiendes (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, vgl. Plat. Rep. VI, 509, s. o. S. 132); auch schreibt er ihm nicht mit Numenius eine Denkthätigkeit zu, sondern nennt es ein auch über die Vernünftigkeit erhabenes Wesen (ἐπέκεινα νοήσεως).

Plotin lässt es sich besonders angelegen sein, den Beweis für seine Fundamentaldoctrin zu führen, dass das Eine über den νοῦς erhaben sei. In der Abhandlung, welche Porphyrius der dritten Enneade als achtes Buch eingereiht hat, welche aber in didaktischem Betracht an der Spitze des Ganzen stehen dürfte, geht Plotin von einer Erweiterung und Umbildung des Satzes aus, mit welchem die Metaphysik des Aristoteles beginnt (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει), indem er nämlich behauptet, auf die Betrachtung zwecke überhaupt Alles ab. Er führt zunächst proludirend diese Behauptung unter der Form des Scherzes ein, rechtfertigt sie dann aber durch eine ernst eingehende Argumentation. Die Natur gestaltet als unbewusster oder gleichsam schlafender λόγος die Materie, um des Gestalteten als eines herrlichen Schauspiels sich zu erfreuen; die Seele des All und die Seelen der Menschen finden in der Betrachtung ihr höchstes Ziel; das Handeln ist nur eine Schwäche der Betrachtung (ἀσθένεια θεωρίας) oder eine Folge derselben (παρακολούθημα), jenes, wenn es ohne vorausgegangene Betrachtung geschieht, dieses, wenn ihm eine selbständige Betrachtung vorausgegangen ist; wesshalb ja auch, sagt Plotin, von den Knaben die minder begabten, die zur reinen Geistesthätigkeit zu stumpf sind, dem Handwerk sich zuwenden. Die Betrachtung kann sich in aufsteigender Ordnung auf die Natur, auf die Seele, auf den Nus wenden, so dass sie immer mehr mit dem Object der Betrachtung sich einigt; immer aber bleibt doch in ihr die Doppelheit des Erkenntnissactes und des Erkenntnissobjectes, und dies muss nicht nur von dem menschlichen νοῦς, sondern von einem jeden, auch dem höchsten göttlichen νοῦς gelten (παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητόν). Aber die Zweiheit setzt die Einheit voraus, und wir müssen diese suchen (εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τῶν δύο λαβεῖν). Die Einheit kann nicht der νοῦς selbst sein, weil er nothwendig mit jener Zweiheit behaftet ist; denn wollten wir das νοητόν von ihm abtrennen, so wäre er nicht mehr νοῦς. Also liegt das, was vor der Zweiheit ist, jenseits des νοῦς (τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι). So wenig, wie νοῦς, kann das Eine νοητόν sein; denn das νοητόν ist auch seinerseits mit dem νοῦς untrennbar verknüpft. Wenn es also weder νοῦς noch νοητόν ist, so muss es dasjenige sein, woraus sowohl der νοῦς, als auch das νοητόν herstammen. Doch ist es darum nicht ein Unvernünftiges, sondern ein Uebervernünftiges, die Vernunft Ueberragendes (ὑπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν). Es verhält sich zum νοῦς, wie das Licht zum Auge (Ennead. VI, 7). Es ist einfacher, als der νοῦς, da das Erzeugende jedesmal einfacher, als das Erzeugte ist. Wie die Einheit der Pflanze, die Einheit des Thieres, die Einheit der Seele das Höchste in diesen Wesen ist, so ist die Einheit an sich das schlechthin Erste. Sie ist 251 das Princip, die Quelle und das Vermögen, woraus das wahrhaft Seiende stammt. (Plotin hypostasirt das Resultat der höchsten Abstraction zu einem gesondert existirenden Wesen, hält es für das Princip dessen, woraus es abstrahirt ist, und identificirt es demgemäss mit der Gottheit.) Wie der, welcher auf den Himmel

geschaut und den Glanz der Gestirne erblickt hat, den Bildner des Himmels denkt und sucht, so muss der, welcher die intelligible Welt (*τὸν νοητὸν κόσμον*) erschaut und erkannt und bewundert hatt, ihren Bildner suchen und fragen, wer es doch sei, der diese herrlichere Welt, die *νοητόν* und *νοῦς* ist, in's Dasein gerufen habe.

Der Unterschied der Plotinischen Grundlehre von der Platonischen Ansicht zeigt sich recht deutlich auch in den beiderseitigen Vergleichen: Plato vergleicht die Idee des Guten als das Höchste innerhalb der Ideenwelt mit der Sonne als dem Höchsten innerhalb der sinnlichen Welt; Plotin vergleicht sie als Schöpferin der Ideenwelt mit dem Schöpfer der sinnlichen Welt. Mit einer anderen Wendung des Bildes vergleicht Plotin das Eine mit dem Licht, den *νοῦς* mit der Sonne, die Seele mit dem Monde (Ennead. V, 6, 4). Plotin selbst jedoch glaubt nicht nur mit Plato, sondern auch mit den ältesten Philosophen in Uebereinstimmung zu sein. Er meint (Ennead. V, 1, 8), der *νοῦς* sei dem Plato der Demiurg, also die Ursache (*αἴτιον*), Plato statuire aber auch noch wieder einen Vater dieser Ursache, und dieser Vater sei das Gute (*τἀγαθόν*), welches jenseits der Vernunft und des Seins liege (*τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας*). Das Seiende und den *νοῦς* nenne Plato die Idee; diese lasse er also aus dem *ἀγαθόν* herstammen. Plotin übersieht dabei vornehmlich, dass Plato jenes Gute, *τἀγαθόν*, auch *τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν* nennt, wie denn auch Plotin selbst diesen letzteren Ausdruck vermeidet, ja geradezu sagt, das Princip der Idee sei selbst nicht ideell, sondern über die Idealität erhaben (Ennead. V, 5, 6; VI, 7, 32: *ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά*); unter der *οὐσία*, über welche nach Plato das *ἀγαθόν* erhaben ist, versteht Plotin nicht die Idee des Seins, sondern die Gesammtheit aller Ideen. Noch vor Plato, meint ferner Plotin, habe Parmenides jene Dogmen berührt und mit Recht das Seiende und den *νοῦς* identificirt und von dem Sinnlichen gesondert; wenn er aber freilich in dieser Einheit von Sein und Denken selbst die höchste Einheit finde, so verfahre er ungenau und verfalle der Kritik, welche in dieser vermeintlichen Einheit doch wieder eine Vielheit erkennen müsse. Aber der Parmenides in dem Platonischen Dialog unterscheide genauer (Ennead. V, 1, 8). Auch Anaxagoras, der den *νοῦς* als das Erste und Einfachste setze, habe in seiner altertümlichen Weise das Genaue nicht gegeben. Auch Aristoteles habe nicht die reine Lehre, da ihm der *νοῦς* das Erste sei; doch sucht Plotin seine eigene Ansicht als die unabweisbare Consequenz gewisser Aristotelischer Lehren nachzuweisen. Bei Heraklit und Empedokles weiss er wenigstens eine Trennung des Intelligibeln von dem Sinnlichen zu erkennen; am befreundetsten findet er seinen Anschauungen unter den Philosophen vor Plato die Pythagoreer und den Pherekydes (Ennead. V, 1, 9). Die Pythagoreer haben erkannt, dass das *ἕν* als erhaben über jeden Gegensatz nur negative Bestimmungen zulässt und dass selbst die Einheit ihm nur als Negation der Vielheit zuerkannt werden kann, wesshalb sie es bildlich *Ἀπόλλων* genannt haben (Ennead. V, 6, 4). Plotin hält sich für berechtigt zu dem zusammenfassenden Urtheil, seine Lehre sei nicht neu, sondern auch den alten Philosophen wohl bekannt gewesen, aber von ihnen noch nicht genugsam entwickelt worden, und diese Entwickelung will er selbst geben, so dass seine Reden Ausdeutungen der früheren seien (*τοὺς νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι*, Ennead. V, 1, 8).

252 Wie aus dem Einen das Viele hervorgegangen sei, ist ein Problem, an dessen Lösung sich Plotin nicht ohne das Gebet zur Gottheit um die richtige Einsicht wagt (Ennead. V, 1, 6). Er weist den pantheistischen Lösungsversuch ab, wonach das Eine zugleich auch Alles sei; das *ἕν* ist nach ihm nicht *τὰ πάντα*, sondern *πρὸ πάντων* (Ennead. III, 8, 8). Das *ἕν* ist keins der Dinge und doch Alles,

keins, sofern die Dinge später sind, Alles, sofern sie aus ihm stammen (Ennead. VI, 7, 32). Nicht durch Theilung wird aus ihm Alles, weil es dann aufhören würde, eins zu sein (Ennead. III, 8, 9). Während es selbst in Ruhe bleibt, wird aus ihm das Erzeugte nach der Weise der Ausstrahlung (*περίλαμψις*), gleichwie aus der Sonne der sie umgebende Glanz ausströmt (Ennead. V, 1, 9). Aber es bleiben bei dieser Annahme noch manche Schwierigkeiten zurück, die Plotin sich nicht verhehlt. War die Vielheit, die das Eine aus sich entlassen hat, ursprünglich in ihm selbst enthalten oder nicht? Enthielt es sie, so war es nicht einheitlich im strengen Sinne; enthielt es sie nicht, wie konnte es geben, was es selbst nicht besass? Diese Schwierigkeit findet ihre Lösung in der überragenden Kraft des Einen, welches als das Vorzüglichere das Geringere, ohne dieses als solches in sich zu haben, aus der Ueberfülle seiner Vollkommenheit kann hervorgehen lassen (Ennead. V, 2, 1: *ὂν γὰρ τέλειον οἷον ὑπερεῤῥύη, καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο*). Näher ist die Möglichkeit des Werdens aller Dinge aus dem Einen darin begründet, dass dieses überall, obschon zugleich auch an keinem Orte ist. Wäre es nur überall, so wäre es Alles, also nicht Eins; da es aber auch nirgends ist, so wird zwar Alles durch das Eine, sofern dieses überall ist, aber es wird als ein von ihm selbst Verschiedenes, sofern es eben nirgends ist (Ennead. III, 9, 3).

Das unmittelbare Erzeugniss des *ἕν* ist der *νοῦς* (Ennead. V, 1, 6 und 7). Er ist ein Abbild (*εἰκών*) des *ἕν*. Als Erzeugniss des *ἕν* wendet das Abbild sich ihm zu, um es zu erfassen, und eben durch diese Zuwendung (*ἐπιστροφή*) wird es *νοῦς*, denn jedes theoretische Erfassen ist entweder *αἴσθησις* oder *νοῦς*, *αἴσθησις* aber nur bei dem Sinnlichen, also bei dem Uebersinnlichen *νοῦς*. Der *νοῦς* ist im Unterschiede von dem *ἕν* bereits mit dem Anderssein, der *ἑτερότης*, behaftet, sofern ihm die Zweiheit des Erkennenden und des Erkannten wesentlich ist; denn auch dann noch, wenn beides (in der Selbsterkenntniss) sachlich zusammenfällt, bleibt der begriffliche Unterschied bestehen. Der *νοῦς* fasst die Ideenwelt in sich (Ennead. III, 9; V, 5). Auch in den Ideen ist eine *ὕλη*, aber eine übersinnliche. Ennead. IV, 4, 4: *εἰ δὲ μορφή, ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά, ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον· ἔτι εἰ κόσμος νοητός ἐστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι.* Dass die Ideen dem *νοῦς* immanent seien und nicht ausserhalb desselben existiren (*ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά*), ist der zweite Cardinalpunkt der Plotinischen Doctrin. Er führt Plato's Ausspruch im Timaeus an, der *νοῦς* schaue auf die Ideen, die *ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῶον* seien; nach diesem Ausspruch könne es scheinen, als ob die Ideen das Prius des *νοῦς* seien; aber dann, meint er, würde ja der *νοῦς* in sich nur Vorstellungen von dem wahrhaft Seienden und nicht dieses selbst, also nicht die Wahrheit besitzen, da ja dann das Wahre ihm jenseitig bleibe; Plato's Ansicht könne also nur die Identität des *νοῦς* und der die Ideen in sich fassenden Intellectualwelt (des *κόσμος νοητός* oder des *ὅ ἐστι ζῶον*) sein. Das *νοητόν* ist von dem *νοῦς* nicht substantiell, sondern nur begrifflich verschieden; dasselbe Seiende ist *νοητόν*, sofern ihm das Attribut der Ruhe und Einheit (*στάσις, ἑνότης, ἡσυχία*) zukommt, während es *νοῦς* ist, sofern es den Act des Erkennens übt (Ennead. III. 9, 1). Der *νοῦς*, der göttliche und wahre nämlich, kann nicht irren; hätte er aber nicht das *ἀληθινόν* selbst in sich, sondern nur *εἴδωλα* desselben, so würde er irren (*τὰ ψευδῆ ἕξει καὶ οὐδὲν ἀληθές*), er würde untheilhaftig der 253 Wahrheit (*ἄμοιρος ἀληθείας*) und noch dazu in der falschen Meinung befangen sein, die Wahrheit zu haben; er würde dann überhaupt nicht *νοῦς* sein, und der Wahrheit bliebe überhaupt keine Stätte. Also man darf nicht (mit Longin) ausserhalb des *νοῦς* die Ideen (*τὰ νοητά*) suchen und nicht meinen, in dem *νοῦς* seien

nur Bilder oder Abdrücke (τύποι) des Seienden, sondern man muss dem wahrhaften νοῦς die Immanenz der Ideen in ihm zugestehen (Ennead. V, 1, 1 und 2).*)

Die Seele ist das Abbild und Erzeugniss des νοῦς, gleichwie der νοῦς das des Einen. Ennead. V, 1, 7: ψυχὴν γεννᾷ νοῦς, und zwar als sein εἴδωλον, das nothwendig geringer ist, als er selbst, aber doch immer noch göttlich und zeugungskräftig. Die Seele ist theils dem νοῦς als ihrem Erzeuger zugewandt, theils dem Materiellen als ihrem Erzeugniss. Hervorgehend aus dem νοῦς erstreckt sie sich gleichsam bis in die Körper hinein, gleichwie der Punkt sich zur Linie ausdehnt; in ihr ist daher (nach der Lehre Plato's im Timaeus) sowohl ein ideelles, untheilbares Element, als auch ein in die Körperwelt eingegangenes und theilbares. Die Seele ist eine immaterielle Substanz, nicht ein Körper, auch nicht die Harmonie und nicht die untrennbare Entelechie des Leibes, da nicht nur der νοῦς, sondern auch die Erinnerung und selbst die Kraft der Wahrnehmung und die den Leib bildende Kraft von dem Leibe trennbar ist (Plotin. ap. Euseb. praep. evang. XV, 10). Es giebt eine reale Vielheit von Seelen; die höchste von allen ist die Weltseele; aber die übrigen sind nicht blosse Theile derselben (Ennead. IV, 3, 7; IV, 9). Die Seele durchdringt den Leib, wie Feuer die Luft. Es ist richtiger zu sagen, der Leib sei in der Seele, als, die Seele sei im Leibe, so dass es auch einen Theil der Seele giebt, in welchem kein Körper ist, indem derselbe zu seinen Functionen der Mitwirkung des Leibes nicht bedarf; aber auch die sinnlichen Kräfte haben nicht ihren Sitz im Körper, weder in den einzelnen Theilen desselben, noch auch in demselben als Ganzem, sondern sie sind ihm nur so gegenwärtig (παρεῖναι, παρουσία), dass die Seele einem jeden leiblichen Organe zu seiner Function die entsprechende Kraft verleiht (Ennead. IV, 3, 22 und 23). In dieser Weise ist die Seele nicht nur einzelnen Theilen des Leibes, sondern dem ganzen Leibe gegenwärtig, und zwar überall ganz, ohne sich an die einzelnen Theile des Leibes zu vertheilen; sie ist ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile. Die Seele ist μεριστή, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη (Ennead. IV, 2, 1). An sich ist die Seele untheilbar, und nur in Bezug auf die Körper getheilt, da diese sie nicht ungetheilt aufnehmen können (ebend.). (Offenbar will Plotin durch diese Bestimmung dem Einwurf des Severus gegen die Platonische Lehre von der Mischung der Seelensubstanz entgehen.) Ihrem Wesen nach ist die Seele im νοῦς, wie der νοῦς in dem ἕν, der Körper aber ist in ihr (Ennead. V, 5, 9). Von dem Einen bis zur Seele erstreckt sich das Göttliche (Ennead. V, 1, 7).

254 Die Seele erzeugt, und zwar als bewegte, das Körperliche (Ennead. III, 7, 10; cf. IV, 3, 9; 1, 8, 5). Dass die Körper ein Substrat (ὑποκείμενον) haben, welches, selbst unverändert, der Träger aller wechselnden Formen ist, ist (mit Plato) aus dem Uebergang der materiellen Stoffe in einander zu schliessen, durch welchen offenbar wird, dass nicht bestimmte Stoffe, wie etwa die vier Elemente

*) Mit der Ansicht Plato's ist weder die Longinische, noch auch die Plotinische Lehre identisch; Plato lässt vielmehr denjenigen νοῦς, der dem Weltbildner zukommt, der Idee des Guten immanent sein, und im Dialog Soph. wird (p. 248), indem der ursprünglich wohl nur poetische Sinn der Personification bereits doctrinell geworden ist, den Ideen Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft zugeschrieben, so dass dieselben nicht dem νοῦς immanent, aber auch nicht dem νοῦς transscendent, sondern dieser νοῦς ihnen immanent ist. Dass die Ideen dem menschlichen νοῦς transscendent seien, erkennt Plotin ebensowohl, wie Longin, mit Recht als Plato's Lehre an. In der Consequenz des Plotinischen Argumentes liegt freilich, dass er dem Menschen entweder die Erkenntniss der Ideen absprechen oder auch dem menschlichen νοῦς dieselben immanent sein lassen müsste.

des Empedokles, ein Ursprüngliches und Unveränderliches sind, sondern alle Bestimmtheit auf einer Verbindung von Form (*μορφή*) und qualitätslosem Stoffe (*ὕλη*) beruht. Auch in den Ideen ist Materie und Form geeinigt; wie könnten sonst die sinnlichen Dinge ihre Abbilder sein? Die Materie im allgemeinsten Sinne ist die Grundlage oder die Tiefe eines Jeden (*τὸ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη*). Sie ist das Dunkel, wie der *λόγος* das Licht. Sie ist ein *μὴ ὄν*. Sie ist das qualitativ Unbestimmte (*ἄπειρον*), welches durch die Form bestimmt wird; als der Form entbehrend ist sie ein Böses (*κακόν*), als der Form empfänglich, ein Mittleres (*μέσον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ*). Sie ist zwar nicht mit der *ἑτερότης* überhaupt, wohl aber mit demjenigen Theile der *ἑτερότης*, der zu den *λόγοις* den Gegensatz bildet, identisch. Aber die *ὕλη* in den Ideen ist mit der *ὕλη* in den sinnlichen Dingen nur in sofern gleich, als beide unter die allgemeine Bezeichnung der dunkeln Tiefe fallen; im Uebrigen besteht zwischen beiderlei Materie eine eben so grosse Verschiedenheit, wie zwischen der ideellen und sinnlichen Form (*διάφορόν γε μὴν τὸ σκοτεινὸν τό τε ἐν τοῖς νοητοῖς τό τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχον, διάφορός τε ἡ ὕλη, ὅσον καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον*); wie die sinnlich wahrnehmbare Gestalt (*μορφή*) nur ein Schattenbild (*εἴδωλον*) der ideellen ist, so ist auch das Substrat der sinnlichen Dinge nur ein Schattenbild des ideellen Substrates; dieses letztere hat gleich der ideellen Form ein wahrhaftes Sein, und ist mit Recht *οὐσία* zu nennen, während die Bezeichnung des Substrates der sinnlichen Dinge als einer *οὐσία* unstatthaft ist (Ennead. II, 4).

Die Kategorienlehre des Aristoteles und auch die der Stoiker unterwirft Plotin einer ausführlichen Kritik, deren Grundgedanke ist, dass das Ideelle und das Sinnliche nicht unter die gleichen Kategorien fallen könne. Er stellt dann selbst eine neue Kategorienlehre auf. Als Grundformen des Ideellen bezeichnet er im Anschluss an den (Platonischen?) Dialog Sophistes (p. 257 ff.) folgende fünf: *ὄν*, *στάσις*, *κίνησις*, *ταὐτότης* und *ἑτερότης*. Für die sinnliche Welt gelten weder diese nämlichen Kategorien in dem gleichen Sinne, noch auch ganz verschiedenartige, sondern die gleichnamigen zwar, die aber nur in einem analogen Sinne zu verstehen sind (*δεῖ ... ταὐτὰ ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν*). Auf diese Analoga der ideellen Kategorien sucht Plotin die Aristotelischen zu reduciren (Ennead. VI, 1—3).

Nicht in der blossen Symmetrie, sondern in der Herrschaft des Höheren über das Niedere, der Idee über den Stoff, der Seele über den Leib, der Vernunft und des Guten über die Seele liegt das Wesen der Schönheit. Die künstlerische Darstellung ahmt nicht bloss die sinnlichen Objecte nach, sondern zuhöchst die Ideen selbst, deren Abbilder die Objecte sind.

In Folge des Herabsteigens in die Leiblichkeit haben die menschlichen Seelen ihren göttlichen Ursprung vergessen und sind des himmlischen Vaters uneingedenk geworden. Sie wollten selbständig sein, freuten sich ihrer Selbstherrlichkeit (*τῷ αὐτεξουσίῳ*) und geriethen immer tiefer in den Abfall hinein, vergassen auch ihre eigene Würde und ehrten das Verächtlichste. Es bedarf der Umkehr zum Besseren (Ennead. V, 1, 1). Die Freiheit ist unverloren; ihr Wesen setzt Plotin mit Aristoteles in: *μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι* (Ennead. VI, 8, 1). Einige Menschen bleiben im Sinnlichen befangen, halten die Lust für das Gute und den Schmerz für das Böse, suchen jene zu erlangen und diesen zu meiden, und setzen hierein ihre Weisheit. Andere, die einer gewissen Erhebung fähig sind, aber doch das, was oben ist, nicht zu sehen vermögen, halten sich an die Tugend und wenden sich dem praktischen Leben zu und streben nach richtiger Auswahl unter dem, was doch ein Niederes ist. Aber es giebt eine dritte Klasse von Menschen göttlicher Art, die mit höherer Kraft und schärferem Blicke begabt, dem Glanze aus 255

der Höhe sich zuwenden und dorthin sich erheben, den Ort des finstern Nebels übersteigen und alles Irdische verachtend dort verweilen, wo ihr wahres Vaterland ist und wo sie der rechten Freude theilhaftig werden (Ennead. V, 9, 1). Die Tugend bestimmt Plotin mit Plato als Verähnlichung mit Gott (*θεῷ ὁμοιωθῆναι*, Ennead. I, 2, 1), wofür auch der Begriff des Wirkens gemäss dem Wesen (*ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν*) und des Gehorsams gegen die Vernunft (*ἐπαΐειν λόγου*) eintritt (Ennead. III, 6, 2), was an Lehren des Aristoteles und der Stoiker erinnert. Plotin unterscheidet bürgerliche, reinigende und vergöttlichende Tugenden. Die bürgerlichen Tugenden (*πολιτικαὶ ἀρεταί*) sind: *φρόνησις, ἀνδρία, σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη*, die letztere als *οἰκειοπραγία ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι*. Die reinigenden Tugenden (*καθάρσεις*) gehen auf die Befreiung von jeder *ἁμαρτία* durch Flucht aus der Sinnlichkeit, die vergöttlichenden Tugenden endlich darauf: *οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι ἀλλὰ θεὸν εἶναι*. In den Tugenden der letzten Stufe wiederholen sich die der ersten in höherem Sinne: *ἡ δικαιοσύνη ἡ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἡ δὲ ἀνδρεία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει, ἀπαθὲς ὂν τὴν φύσιν, . . πρὸς νοῦν ἡ ὅρασις σοφία καὶ φρόνησις* (Ennead. I, 2).

Das letzte und höchste Ziel liegt in der **ekstatischen Erhebung** zu dem Einen wahrhaft Guten. Diese Erhebung geschieht nicht durch das Denken, sondern durch ein höheres Vermögen; auch die denkende Erkenntniss der Ideen bildet zu ihr nur eine Vorstufe, die überschritten werden muss. Das Höchste ist die Erkenntniss oder vielmehr die Berührung des Guten selbst (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφή*); um dieser willen verschmäht die Seele selbst das Denken, das sie doch allem Uebrigen vorzieht; denn auch das Denken ist noch eine Bewegung (*κίνησις*), sie aber will unbewegt sein, wie das Eine selbst es ist (Ennead. VI, 7 25 und 26). Sie ist dem Einen ähnlich durch die Einheit in ihr (Ennead. III, 8, 9), durch das Centrum in ihr (*τὸ ψυχῆς οἷον κέντρον*, Ennead. VI, 9, 8), und hat hierdurch die Möglichkeit der Gemeinschaft mit ihm (Ennead. VI, 9, 10). Wenn wir auf Gott blicken, so haben wir das Ziel erreicht und Ruhe gefunden, alle Disharmonie ist gelöst, wir umkreisen ihn in einem göttlichen Reigentanze (*χορεία ἔνθεος*), und schauen in ihm die Quelle des Lebens, die Quelle des *νοῦς*, das Princip des Seins, die Ursache alles Guten, die Wurzel der Seele, und geniessen die vollste Seligkeit (Ennead. VI, 9, 8 und 9). Doch ist's nicht ein Schauen (*θέαμα*), sondern eine andere Weise des Erkennens, nämlich *ἔκστασις, ἅπλωσις, ἁφή* (Ennead. VI, 9, 11). Aber nicht immer vermögen wir in diesem seligen Zustande zu verharren; wir wenden uns, da wir noch nicht ganz von dem Irdischen uns gelöst haben, nur zu leicht dem Irdischen wieder zu, und nur selten wird den besten, tugendhaften und weisen, göttlichen und glückseligen Menschen das Anschauen des höchsten Gottes zu Theil (Ennead. VI, 9, 10 und 11).

Plotin ist zu dieser Einigung mit Gott nach dem Zeugniss seines Schülers Porphyrius in den sechs Jahren, während welcher dieser bei ihm war, viermal gelangt (Porphyr. vit. Plot. c. 23).

256 Einer der ältesten Schüler des Plotin in Rom (seit 246) war **Amelius** (Gentilianus, der Tusker, aus Ameria), der zugleich auch dem Numenius eine grosse Autorität einräumte. Er unterschied im *νοῦς* drei Hypostasen, die er als einen dreifachen Demiurg oder als drei Könige bezeichnete: *τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα*, wovon der zweite an dem wahrhaften Sein des ersten Theil hat, der dritte aber an dem des zweiten Theil hat und den ersten schaut (Procl. in Plat. Tim. 93 d). Amelius vertritt die von Plotin bekämpfte Annahme der Einheit aller Seelen in der Weltseele (Jamblich. bei Stob. Eclog. I, 886; 888; 898).

Der bedeutendste unter den Schülern des Plotin war **Porphyrius**. Geboren zu Batanea in Syrien, oder vielleicht zu Tyrus, im Jahre 232 oder 233 nach Chr., erhielt er seine Erziehung zu Tyrus. Sein ursprünglicher Name war Malchus; diesen soll Longin, dessen Schüler er eine Zeit lang (252—262) war, in Porphyrius übersetzt haben (Eunap. vit. Soph. p. 7 Boiss.). In Rom wurde er 262 n. Chr. Plotins Schüler und Anhänger und soll daselbst, nachdem er von 267—270 in Sicilien gelebt hat, um 304 n. Chr. gestorben sein. Er will nicht sowohl Fortbildner der Philosophie, als vielmehr Erklärer und Vertheidiger der Plotinischen Lehre sein, die ihm mit der Platonischen und im Wesentlichen auch mit der Aristotelischen als identisch gilt. Porphyr schrieb sieben Bücher *περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν* (nach Suidas s. v. *Πορφύριος*), ferner Erklärungen des Platonischen Timaeus und des Sophistes, der Aristotelischen Schriften über die Kategorien und *περὶ ἑρμηνείας*, und die erhaltene *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς (Ἀριστοτέλους) κατηγορίας (περὶ γένους καὶ εἴδους καὶ διαφορᾶς καὶ ἰδίου καὶ συμβεβηκότος)*, an Chrysaorius gerichtet, nach einer alten Angabe in Sicilien um 268 verfasst und nach Rom gesandt, wo Chrysaorius nicht lange vorher von Porphyrius mathematischen Unterricht empfangen hatte. Ein Abriss des Plotinischen Systems in einer Reihe von Aphorismen, von Porphyrius verfasst, hat sich gleichfalls erhalten. Daneben hat Porphyrius auch einige selbständige Schriften verfasst. Eunapius (vita Porphyr. p. 8 Boiss.) setzt den Ruhm des Porphyrius vorzugsweise darein, die Plotinische Lehre, die in der eigenen Darstellung ihres Urhebers als schwierig und dunkel erschienen sei, durch seine klare und gefällige Darstellung dem allgemeinen Verständniss zugänglich gemacht zu haben. Doch unterscheidet sich die Porphyrianische Doctrin von der Plotinischen durch ihren noch mehr praktischen und religiösen Charakter. Porphyr setzt den Zweck des Philosophirens in das Seelenheil (*ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία*, Porphyr. bei Euseb. praep. evang. IV, 7, u. ö.). Die Schuld des Bösen liegt in der Seele, nämlich in ihrer auf das Niedere gerichteten Begierde, nicht in dem Leibe als solchem (ad Marcellam c. 29). Die Mittel der Befreiung von dem Bösen sind: die Reinigung (*κάθαρσις*) durch Ascese, und die philosophische Gotteserkenntniss. Der Mantik und den theurgischen Weihungen gesteht Porphyr nur eine untergeordnete Bedeutung zu; besonders in seinem höheren Lebensalter (namentlich in dem Briefe an den ägyptischen Priester Anebon) warnte er dringend vor ihrem Missbrauch. Die Enthaltung von animalischer Nahrung empfiehlt Porphyr aus religiösen Gründen (s. Bernays, Theophr. Schr. über Frömmigkeit, mit kr. u. erkl. Bem. zu Porph. Schr. über Enthalts., S. 4—35). Bestimmter, als Plotin, scheint Porphyr (in seinen sechs Büchern *περὶ ὕλης*) die Emanation der Materie aus dem Uebersinnlichen (und zwar zunächst aus der Seele) gelehrt zu haben (Procl. in Tim. 109; 133; 139; Simplic. in Phys. f. 50 b). Die Ansicht, dass die Welt ohne zeitlichen Anfang sei, vertheidigte Porphyr gegen die Einwürfe des Atticus und des Plutarch (Procl. in Tim. 119). Die Lehren der Christen, insbesondere von der Gottheit Jesu, bekämpfte Porphyr während seines Aufenthalts in Sicilien in 15 Büchern *κατὰ Χριστιανῶν*, die von den Kirchenvätern öfters erwähnt werden (Euseb. hist. eccles. VI, 19; demonst. evang. III, 6; Augustin civ. dei XIX, 23 u. ö.); im 12. Buch erklärte Porphyrius die Weissagungen im Buche Daniel (welches, wie es scheint, um 164 oder 163 vor Chr. verfasst worden ist) für vaticinia ex eventu. Methodius, Eusebius aus Caesarea, Apollinarius und Philostorgius haben Widerlegungsschriften verfasst, welche aber ebenso wenig, wie die Schrift des Porphyrius selbst (die der Kaiser Theodosius II. im Jahr 435 verbrennen liess) auf uns gekommen sind. Vgl. J. Bernays a. a. O. S. 133 f.

257 § 69. Jamblichus aus Chalcis in Cölesyrien (gest. um 330 n. Chr.), ein Schüler des Porphyrius, stellt die neuplatonische Philosophie ganz in den Dienst der Begründung des polytheistischen Cultus. Er sucht den Aberglauben speculativ zu rechtfertigen. Eine pythagoreisirende Zahlenmystik spielt in seinem Philosophiren eine grössere Rolle, als der platonische Gedanke. In seinem System fanden nicht nur alle Götter der Griechen und Orientalen (mit Ausnahme des christlichen Gottes) und die Götter des Plotin eine Stelle, sondern er gefiel sich noch ganz besonders in einer phantastischen Vermehrung der oberen Gottheiten.

Die Schüler des Jamblichus, namentlich Aedesius, Chrysanthius, Maximus, Priscus, Eusebius, Sopater, Sallustius und Julianus Apostata (der vom Dec. 361 bis Juni 363 n. Chr. Kaiser war) fanden grösstentheils ihre Aufgabe mehr in der theurgischen Praxis, als in der philosophischen Theorie. Nur Theodorus von Asine, einer der ältesten Schüler des Jamblichus, hat sich um Fortbildung des Systems bemüht. Mit der Bedeutungslosigkeit der philosophischen Leistungen wuchs gleichmässig die Maasslosigkeit in der vergötternden Verehrung der Schulhäupter, insbesondere des Jamblichus. Am meisten machten sich zu jener Zeit Commentatoren von Schriften der alten Philosophen, wie namentlich Themistius, um die Philosophie verdient.

Jamblichi Chalcidensis de vita Pythagorica liber, ed. Theoph. Kiessling. Accedunt Porphyr. de vita Pythag. etc., Lips. 1815—16. Jambl. de Pythagorica vita, ed. Ant. Westermann, Paris 1850, bei der Cobet'schen Ausgabe des Diogenes Laërtius. Jambl. adhortatio ad philosophiam, ed. Kiessling, Lips. 1813. Jambl. *περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης λόγος τρίτος*, in: Villoison, anecd graec. II, S. 183 ff., Venet. 1781. Jambl. theologumena arithmeticae. Accedunt Nicomachi Geraseni arithmeticae libri II, ed. F. Ast, Lips. 1817. (Jamblichi?) de mysteriis liber, ed. Gust. Parthey, Berol. 1857. Ueber des Jamblichus Lehre handelt G. E. Hebenstreit, diss. de Jamblichi, philosophi Syri, doctrina Christianae religioni, quam imitari studet, noxia, Lips. 1764. Ueber den Verfasser der Schrift de mysteriis Aegyptiorum handeln: Meiners in: Comment. soc. Gotting. IV, S. 50 ff., 1782. Harless, das Buch von den ägyptischen Mysterien, München 1858. Heinr. Kellner, Analyse der Schrift des Jamblichus de mysteriis als eines Versuches, eine wiss. Theol. des Heidenthums aufzustellen, in: Theol. Quartalschr. 1867, Heft 3, S. 359—396.

Dexippi in Arist. categorias dubitationes et solutiones primum ed. L. Spengel, Monach. 1859.

Μαξίμου φιλοσόφου περὶ καταρχῶν, ed. Gerhardius, Lips. 1820.

Juliani imp. Opera, ed. Petrus Martinius et Car. Cantoclarus, Par. 1583; (ed. Dion. Petavius), Paris 1630; ed. Spanheim, Leipz. 1696. Libanius, *ἐπιτάφιος ἐπ' Ἰουλιανῷ*, in: Lib. Op. ed. Reiske, Altenburg 1791—97. Epistolae, ed. L. H. Heyler, Mainz 1828. Von Neueren handeln über Julian u. A.: Gibbon in C. XXII—XXIV. seines Geschichtswerkes. Gust. F. Wiggers, de Jul. apostata diss., Rostock 1810, und in Illgens Zeitschr. f. hist. Theol., Leipz. 1837. Aug. Neander, über den Kaiser Julian und sein Zeitalter, Leipzig 1812. H. Schulze, de philos. et moribus Jul., Progr., Stralsund 1839. W. S. Teuffel, de Jul. imp. Christianismi contemtore et osore, Hab.-Schr., Tübingen 1844. David Friedr. Strauss, Julian der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, Mannheim 1847. Auer, Kaiser Julian

der Abtr., Wien 1855. Wilh. Mangold, Jul. der Abtr., Vortrag, gehalten in Marburg, Stuttg. 1862. Carl Semisch, Jul. der Abtr., ein Charakterbild, Bresl. 1862. 258 Fr. Lübker, K. Julians Kampf und Ende, Hamb. 1864. Eugène Talbot, Julien, oeuvres complètes, traduction nouvelle accompagnée de sommaires, notes, éclaircissements etc., Paris 1863. Vgl. Baur, die christl. Kirche vom 4.–6. Jahrh., S. 17—43, und Philipp Schaff, Gesch. der alten Kirche, Leipz. 1867, §§ 136 nnd 141 (auch in der Zeitschr. f. hist. Th., h. v. Kahnis, Jahrg. 1867, S. 403—444).

Sallustii philosophi de diis et mundo opusc. ed. Leo Allatius, Romae 1638; ed. J. C. Orellius, Turici 1821.

Themistii opera omnia: paraphrases in Aristot. et orationes, cum Alexandri Aphrodisiensis libris de anima et de fato ed. Vict. Trincavellus, Venet. 1534. Them. paraphrases Arist. librorum, quae supersunt, ed. Leon. Spengel, Lips. 1866. Val. Rose, über eine angebl. Paraphrase des Themistius (zur ersten Analytik, welche Paraphrase Rose vermuthungsweise einem Mönche Sophonias aus dem 14. Jahrh. zuschreibt) in: Hermes, Bd. II, 1867, S. 191—213.

Ueber die Hypatia handeln: Jo. Chph. Wolff in: Fragmenta et elogia mulierum Graecarum, quae orat. prosa usae sunt, Gott. 1739. Jo. Ch. Wernsdorf, de Hypatia, philosopha Alexandrina, dissert. acad. quatuor, Vitembergae 1747—48. Rich. Hoche, Hypatia, die Tochter Theons, in: Philol. XV, 1860, S. 435—474.

Jamblichus hörte zuerst den Neuplatoniker Anatolius, einen Schüler des Porphyrius, dann auch diesen selbst (Eunap. vit. Jambl. p. 11 Boiss.). Er starb unter Constantin nnd war zu der Zeit, als dieser seinen Schüler Sopater hinrichten liess, nicht mehr am Leben (Eunap. vit. Aedesii p. 20). Schon unmittelbare Schüler des Jamblichus haben an die Wunderthaten dieses Philosophen geglaubt, der von seinen Verehrern *ὁ θεῖος* (häufig bei Proclus) oder auch *ὁ θειότατος* (Julian. epist. 27) genannt wird. Er verfasste ausser Commentaren zu Plato und Aristoteles nnd der *Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία* (deren 28. Buch von Damasc. de princ. c. 43 init. citirt wird), unter Anderm die noch erhaltenen Schriften: *περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου, λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν, περὶ κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης, περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς* nnd die *θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*. Ob die Schrift de mysteriis Aegyptiorum von Jamblichus stamme, ist zweifelhaft; Proclus soll sie ihm zugeschrieben haben; jedenfalls stammt sie entweder von ihm selbst oder von einem seiner Schüler her. Die auf uns gekommenen vorgeblichen Briefe des Julian an Jamblichus sind untergeschoben; die Annahme (Bruckers nnd Anderer), dass der Kaiser sie an den gleichnamigen Neffen des Schulhauptes gerichtet habe, stimmt nicht zu dem Charakter dieser Briefe.

Ueber das *ἕν* des Plotin stellt Jamblichus noch ein anderes, schlechthin erstes *ἕν*, welches jenseits aller Gegensätze liege und auch nicht das Gute sei, sondern als völlig eigenschaftslos auch über dem Guten stehe. Unter diesem durchaus unaussprechlichen **Urwesen** (*ἡ πάντη ἄῤῥητος ἀρχή* nach Damasc. de princ. c. 43 init.) steht dasjenige *ἕν*, welches (wie Plotin gelehrt hat) mit dem *ἀγαθόν* identisch ist. Sein Erzeugniss ist die **intelligible Welt** (*κόσμος νοητός*), aus welcher wiederum die **intellectuelle Welt** (*κόσμος νοερός*) hervorgegangen ist. Der *κόσμος νοητός* umfasst die Objecte des Denkens (die Ideen), der *κόσμος νοερός* aber die denkenden Wesen. Die Elemente des *κόσμος νοητός* sind: *πέρας* oder *πατήρ* oder *ὕπαρξις*, *ἄπειρον* oder *δύναμις τῆς ὑπάρξεως*, and *μικτόν* oder *ἐνέργεια* oder *νόησις τῆς δυνάμεως*. Der *κόσμος νοερός* ist ebenfalls dreigliederig, ihm gehören an: *νοῦς*, *δύναμις* und *δημιουργός*, doch scheint Jamblichus diese drei Glieder auch näher in sieben zerlegt zu haben. Dann folgt das **Psychische**, wiederum dreigliedrig geordnet; die überweltliche Seele hat nach der Ansicht des Jamblichus (bei Procl. in Tim. 214 ff.) zwei andere Seelen aus sich hervorgehen lassen. Der **Welt** gehören an als in ihr enthaltene Wesen die Seelen der Götter des polytheistischen Volksglaubens, der Engel, der Dämonen nnd Heroen, von denen allen

Jamblichus ganze Massen kennt, die er pythagoreisirend nach einem Zahlenschematismus bestimmt und in eine phantastische Rangordnung bringt. Die letzte Stelle in dem Existirenden nimmt das Sinnliche ein.

259 Die Schrift de mysteriis Aegyptiorum (*Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις*) vindicirt die Ueberverünftigkeit nicht nur (wie Plotin) dem höchsten, überseienden Wesen, sondern allen Göttern insgesammt, indem namentlich der Satz des Widerspruchs auf sie keine Anwendung finde (I, 3 u. ö.), und beutet diese speculative Doctrin zur Rechtfertigung der crassesten Albernheiten aus, wobei es ihr niemals an einem anscheinend rationellen Grunde fehlt.

Zu den unmittelbaren Schülern des Jamblichus gehört Theodorus von Asine, der auch den Porphyrius noch gehört haben soll. Er entwarf ein noch ausgeführteres Triadensystem als Jamblichus, und vermittelt so den Uebergang zu der Doctrin des Proclus. Er hebt (mit Plotin und Porphyrius) nur ein einheitliches Urwesen, nicht (mit Jamblichus) ein erstes und zweites, über das Intelligible hinaus, bezeichnet dasselbe aber (mit Jamblichus) als das Unaussprechliche und als die Ursache des Guten. Zwischen das Urwesen und das Psychische stellt er eine Dreiheit von Wesen, nämlich das Intelligible, Intellectuelle und Demiurgische.

Ferner gehören zu den Schülern des Jamblichus Sopater aus Apamea, den Constantin der Grosse auf den Verdacht hin, dass er einer Getreideflotte durch Magie den Fahrwind geraubt habe, hinrichten liess, Dexippus, Aedesius aus Cappadocien, der Nachfolger des Jamblichus und Lehrer des Chrysanthius aus Sardes (dessen Schüler Eunapius war), des Maximus von Ephesus, des Priscus aus Molossis und des Eusebius aus Myndus, durch welche der Kaiser Julian unterwiesen wurde, dessen Richtung sein Jugendfreund Sallustius theilte, der Verfasser eines Compendiums der neuplatonischen Philosophie und Eustachius aus Cappadocien. Wissenschaftliche Beweisführung war nicht die Sache der meisten dieser Männer; der Erhabenheit ihres Geistes waren theurgische Künste adäquater. Das Bestreben einer Reaction gegen das Christenthum absorbirte die beste Kraft.

Im Laufe des vierten und im Anfang des fünften Jahrhunderts n. Chr. lebten und lehrten: Themistius, der Sohn des Paphlagoniers Eugenius, in Konstantinopel erzogen, ein Peripatetiker und eklektischer Platoniker, als Commentator des Plato und besonders des Aristoteles bedeutend (seine Paraphrase der zweiten Analytik, der Physik, der Bücher von der Seele und einiger Theile der Parva Naturalia des Arist. ist erhalten), wegen seiner trefflichen Darstellung von seinen Zeitgenossen mit dem Beinamen *ὁ Εὐφραδής* geehrt (geb. um 317, gest. nach 387); Aurelius Macrobius, der Verfasser der Saturnalien (ed. Eyssenhardt, Leipzig 1868); ferner in Alexandria der ältere Olympiodorus und die im März 415 von Christen ermordete Philosophin Hypatia, eine Märtyrerin des Polytheismus. Wahrscheinlich um 430 n. Chr. lebte Martianus Capella (s. o. § 65, S. 254).

§ 70. Nach dem Misslingen des praktischen Kampfes gegen das Christenthum und für Erneuerung der alten Culte und des alten Glaubens wandten sich die Vertreter des Neuplatonismus mit neuem Eifer den wissenschaftlichen Bestrebungen und insbesondere dem Studium und der Erklärung der Schriften des Plato und des Aristo-

teles zu. Der **atheniensischen Schule** gehören an: Plutarchus, der Sohn des Nestorius (gest. um 433 n. Chr.), sein Schüler Syrianus, der Platonische und Aristotelische Schriften erklärt hat, und der Alexandriner Hierokles, ferner **Proklus** (411—485), der Schüler des (älteren) Olympiodorus, des Plutarch und des Syrian, der bedeutendste unter den späteren Neuplatonikern, der als „Scholastiker unter den griechischen Philosophen" die Gesammtmasse der philosophischen Ueberlieferung, mit eigenen Zuthaten vermehrt, durch Zusammenstellung, Anordnung und dialektische Verarbeitung in eine 260 Art von System und auf eine anscheinend strengwissenschaftliche Form gebracht hat; ferner des Proklus Schüler und Nachfolger Marinus, dessen Mitschüler Asklepiodotus, Ammonius, der Sohn des Hermias, Zenodotus, Isidorus, der Nachfolger des Marinus, und dessen Nachfolger Hegias, sämmtlich noch unmittelbare Schüler des Proklus; ferner Damascius, der seit etwa 520 n. Chr. Vorsteher der Schule zu Athen war, bis dieselbe 529 durch ein Edict des Kaisers Justinian, welches den Unterricht in der Philosophie zu Athen untersagte, geschlossen wurde. Die hellenische Philosophie erlag theils der eigenen Schwäche, in welche sie durch Phantasterei verfallen war, theils dem Andrange des Christenthums; aber durch Commentare zu Aristotelischen und Platonischen Schriften machten sich noch zu und nach dieser Zeit besonders Simplicius und der (jüngere) Olympiodorus, wie auch Boëthius und der Christ Philoponus um die Ueberlieferung derselben an spätere Geschlechter verdient.

Syriani comment in libros III., XIII., XIV. metaphys. Aristot. lat. interpret. H. Bagolino, Venet. 1558. Ueber Syrian handelt Bach, de Syriano philosopho neoplatonico, part. I., G.-Pr., Lauban 1862.

Hieroclis Alexandrini commentar. in aur. carm. Pyth., ed. Jo. Curterius, Par. 1583; de providentia et fato, ed. F. Morellus, Lutet. 1597; quae supersunt, ed. Pearson, Lond. 1655 und 1673; comm. in aur. carm. Pyth., ed. Thom. Gaisford bei seiner Ausg. des Stobaeus, Oxonii 1850; ed. Mullach, Berol. 1853.

Procli in Plat. Tim. comm. et in libros de rep. (Bas. 1534, als Anhang zu der Ausgabe der Werke Plato's; der Commentar zur Rep. ist unvollständig; über einige spätere theilweise ergänzende Veröffentlichungen s. Bernays im Anhang zu seiner Schrift: „Arist. über Wirkung der Tragödie", No. 13, zu S. 163); in theologiam Platonis libri sex una cum Marini vita Procli et Procli instit. theolog., ed. Aemil. Portus et Fr. Lindenbrog, Hamb. 1618; excerpta ex Procli scholiis in Plat. Cratylum, ed. J. F. Boissonade, Lips. 1820; in Plat. Alcib. comm., ed. Fr. Creuzer, Francof. 1820—25; Procli opera, ed. Victor Cousin, Paris 1820—25; Procli comm. in Plat. Parm., ed. G. Stallbaum, bei seiner Ausg. des Parm., Leipz. 1839, und separat, Leipz. 1840; in Plat. Timaeum, ed. C. E. Chr. Schneider, Vratisl. 1847; Procli philos. Platonici opera inedita, quae primus olim e codicibus mscr. Parisinis Italicisque vulgaverat, nunc secundis curis emend. et auxit Victor Cousin, Paris 1864. Der Mediceische Codex der Abhandlungen des Proclus über Plato's Staat ist unvollständig, enthält aber einen Index des vollständigen Commentars, s. darüber Val. Rose in: Hermes II, 1867, S. 96—101. Ein früher im Besitz der Salviati zu Florenz befindlicher, jetzt römischer Codex enthält auch die fehlenden Abschnitte, jedoch mit manchen Lücken (s. Mai, Spicil. Rom. VIII, praef. p. XX, und den Abdruck einer der Abh. ebd. p. 664). Knoche, die Scholien des Pr. zu Euklid, Pr., Herford 1863.

Marini vita Procli, ed. J. A. Fabricius, Hamb. 1700; ed. J. F. Boissonade, Lips. 1814, und bei der Cobet'schen Ausgabe des Diog. L., Paris 1850. Vgl. A. Berger, Proclus, exposition de sa doctrine, Paris 1840; Hermann Kirchner, de Procli neoplatonici metaphysica, Berol. 1846; Steinhart, Art. Proclus in: Pauly's Realenc. d. cl. Alt., Bd. VI, S. 62—76.

Ammonii, Hermiae filii, comment. in praedicamenta Aristotelis et Porphyrii isagogen, Venet. 1545 u. ö.; de fato, ed. J. C. Orellius in seiner Ausg. der Schriften des Alexander von Aphrodisias und Anderer über das Fatum, Zürich 1824.

Damascii, philosophi Platonici, quaestiones de primis principiis, ed. Jos. Kopp, Francof. ad M. 1826. Ueber ihn handelt Ruelle, le philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages, Paris 1861.

261 Simplicii comment. in Arist. categorias, Venet. 1499; Basil. 1551; in Arist. physic. ed. Asulanus, Venet. 1526; in Ar. libros de coelo (Rückübers. a. d. Latein.) ed. id. ib. 1526, 1548 u. ö.; in Ar. l. de an. c. comm. Alex. Aphr. in Arist. lib. de sensu et sensibili, ed. Asulanus, Venet. 1527; Simpl. comm. in Epict. enchiridion, ed. Jo. Schweighäuser, Lips. 1800, deutsch von K. Enk, Wien 1867 (1866). Simpl. comm. in quatuor libros Aristotelis de coelo ex rec. Sim. Karstenii mandato regiae acad. disciplinarum Nederlandicae editus, Utrecht 1865. Ueber Simplicius handelt Jo. Gottl. Buhle, de Simplicii vita, ingenio et meritis, in: Gött. gel. Anz. 1786, S. 1977 ff.

Olympiodori comm. in Arist. meteorolog., gr. et lat. Camotio interprete, Venet. Ald. 1550—51; vita Platonis s. o. S. 107; *σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνα, σπουδῇ Ἀνδρ. Μουστοξύδου καὶ Δημ. Σχίνα*, in: *Συλλογὴ Ἑλληνικῶν ἀνεκδότων ποιητῶν καὶ λογογράφων*, Venet. 1816, Heft IV; *σχόλια εἰς Φαίδωνα*, ebend. Heft V; comm. in Plat. Alcibiadem, ed. F. Creuzer, bei seiner Ausg. des Comm. des Proclus zum Alcib., II, Francf. 1821; scholia in Pl. Phaedonem, ed. Chsto. Eberh. Finckh, Heilbronnae 1847; schol. in Pl. Gorgiam ed. Alb. Jahn, in: Jahn's Archiv, Bd. XIV, 1848.

Des Priscianus *μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθήσεως* hat Wimmer, Theophr. opera III, S. 232 ff., und seine Solutiones eorum, de quibus dubitavit Chosroës Persarum rex, nach einer lat. Uebersetzung aus dem 9. Jahrhundert Dübner im Anhang zu seiner Ausgabe Plotin's edirt.

Joannis Philoponi comm. in Arist. libros de generatione et interitu etc., Venet. Ald. 1527; in Ar. analyt. post., Venet. Ald. 1534; contra Procl. de mundi aeternitate, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in primos quatuor libros Arist. de nat. auscultatione, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in Arist. libros de anima, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in Arist. anal. priora, ed. Trincavellus, Venet. 1536; comm. in prim. meteorolog. Arist. libr. etc., Venet. Ald. 1551; comm. in Arist. metaph. lat. ex interpret. F. Patricii, Ferrariae 1583; comm. in Nicomachi arithm. ed. R. Hoche, Lips. 1864 (s. o. § 64, S. 250).

Die auf Boëthius bezügliche Litteratur (F. Nitzsch, Brl. 1860 etc.) s. Grundr. II, § 18, 3. Aufl., S. 99; dazu: Ch. Jourdain, de l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce, Paris 1861. G. Friedlein, Gerbert, die Geometrie des Boëthius und die indischen Ziffern, Erlangen 1861; vgl. Jahn's Jahrb. Bd. 87, 1863, S. 425—427. M. Cantor, math. Beitr. zum Culturleben der Völker, Halle 1863, Abschn. XIII.

Plutarch von Athen, der Sohn des Nestorius, geb. um 350, gest. um 433, von späteren Neuplatonikern zur Unterscheidung von dem Historiker und platonischen Philosophen, der unter Trajan lebte, und anderen gleichnamigen Männern „der Grosse" genannt, war vielleicht noch Schüler des Priscus, der (nach Eunap. vit. Soph. p. 102) noch nach Julians Tode zu Athen gelehrt hat. Er scheint der Plotinischen Lehrform nahe geblieben zu sein, sofern er (nach Procl. in Parm. VI, 27) das Eine, den Nus, die Seele, die dem Körperlichen immanenten Formen und die Materie unterschied. Mit ihm lehrten in Athen sein Sohn Hierius und seine Tochter Asklepigeneia.

Syrianus aus Alexandrien, Schüler des Plutarch und Lehrer des Proclus, findet in der Aristotelischen Philosophie die Vorstufe zur Platonischen. Er empfahl in diesem Sinne das Studium der Aristotelischen Schriften als *προτέλεια* 262 und *μικρὰ μυστήρια* zur Vorbereitung auf die Pythagoreisch-Platonische Philosophie oder Theologie (das Vorspiel der scholastischen Verwendung der Aristotelischen Philosophie zur ancilla der christlichen Theologie). Diese Bestimmung blieb bei seinen Schülern in Geltung, und Proclus nennt in diesem Sinne den

Aristoteles δαιμόνιος, den Plato aber (wie auch den Jamblichus) θεῖος. In seinem Commentar zur Aristotelischen Metaphysik sucht Syrian den Plato und die Pythagoreer gegen die Angriffe des Aristoteles zu vertheidigen. Seine Commentare zu Platonischen Schriften existiren nicht mehr.

Auch der Alexandriner Hierokles (um 430; zu unterscheiden von dem älteren Christengegner Hierokles, welcher unter Diocletian Statthalter Bithyniens war) war ein Schüler des Plutarch (Phot. bibl. cod. 214). Da er dem Ammonius Saccas, dem Stifter des Neuplatonismus, den Nachweis zuschreibt, dass Plato und Aristoteles im Wesentlichen zusammenstimmen, so dürfen wir bei ihm selbst eben dieses Ausgleichungsstreben voraussetzen. In den Ueberbleibseln seiner Schriften erscheint er vorwiegend als Moralist. Ein Schüler des Syrian war Hermias aus Alexandrien, der später zu Alexandrien im Museum lehrte, vermählt mit der gleichfalls dem Neuplatonismus huldigenden Aedesia, einer Verwandten des Syrianus. Ein anderer Schüler des Syrian war der Mathematiker Domninus.

Proclus, geboren zu Constantinopel 411 nach Chr., von lykischen Eltern stammend und erzogen zu Xanthus in Lykien (daher auch selbst Lycius benannt), war in der Philosophie Schüler des (älteren) Olympiodorus in Alexandrien, des greisen Plutarch in Athen und danach des Syrianus. Er lehrte in Athen, wo er 485 n. Chr. starb. Von der Masse der Traditionen gedrückt, die er doch sämmtlich in sein System hineinzuverarbeiten suchte, soll er oft den Wunsch geäussert haben, dass nichts aus dem Alterthum erhalten sein möchte, als nur die Göttersprüche (λόγια χαλδαϊκά, die Proclus in allegorischer Deutung sehr ausführlich commentirt hat) und der Platonische Timaeus.

Die Momente des dialektischen Processes, durch welchen nach Proclus die Weltbildung erfolgt, sind: der Hervorgang aus der Ursache und die Rückwendung zu derselben. Das Hervorgebrachte ist seiner Ursache ähnlich und unähnlich zugleich: vermöge der Aehnlichkeit liegt und bleibt es in der Ursache (μονή); vermöge der Unähnlichkeit trennt es sich von ihr (πρόοδος); durch Verähnlichung muss es zu ihr sich zurückwenden (ἐπιστροφή), und diese Rückkehr hat die gleichen Stufen, wie der Hervorgang (Procli στοιχείωσις θεολογική, c. 31—38). Alles Wirkliche gliedert sich demgemäss nach dem Gesetz der triadischen Entwicklung. Je öfter aber der Process sich vollzogen hat, um so getheilter und unvollkommener ist das Resultat. Das Erste ist das Höchste, das Letzte das Niedrigste. Die Entwicklung ist eine herabsteigende, die sich durch den herabsteigenden Lauf einer Spirallinie symbolisiren lässt (während die Pythagoreisch-Speusippische und in der neueren Zeit die Hegel'sche eine aufsteigende ist).

Das Urwesen ist die Einheit, die aller Vielheit zum Grunde liegt, das Urgute, das alles Gute bedingt, die erste Ursache alles Seienden (instit. c. 4 ff.). Es ist die geheime, unerfassbare und unaussprechliche Ursache von Allem, die Alles hervorbringt und zu der Alles sich hinwendet. Es lässt sich nur analogisch bestimmen; es ist über jede Bejahung und Verneinung erhaben; auch der Begriff der Einheit bezeichnet es nicht in einer adäquaten Weise, da es auch über die Einheit erhaben ist; ebensowenig der des Guten und der Ursache; es ist ἀναιτίως αἴτιον (Plat. theol. III, S. 101 ff.; in Parm. VI, 87; in Tim. 110e); es ist πάσης σιγῆς ἀῤῥητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον (Plat. theol. II, 11, S. 110).

Aus dem Urwesen lässt Proclus weder (mit Plotin) unmittelbar die intelligible Welt, noch auch (mit Jamblichus) ein einzelnes zweites und niederes ἕν, sondern eine Vielheit von Einheiten (ἑνάδες) hervorgehen, die über das Sein, das Leben, die Vernunft und die Erkennbarkeit erhaben sind. Wie viele solcher Henaden es gebe, sagt Proclus nicht; doch soll ihre Zahl geringer sein, als die der Ideen, und sie sollen so in einander sein, dass sie trotz ihrer Vielheit doch auch eine 263

Einheit ausmachen. Das absolute Urwesen ist ohne jede Beziehung zur Welt, diese Henaden aber wirken auf die Welt; in ihnen liegt die Vorsehung (inst. theol. 113 ff.). Sie sind die Götter (θεοί) im höchsten Sinne dieses Wortes (inst. 129). Die Henaden haben unter einander ein Rangverhältniss, indem die einen dem Urwesen näher, die anderen ferner stehen (inst. 126).

An die Henaden schliesst sich die Trias der intelligibeln, intelligibel-intellectuellen und intellectuellen Wesen an (τὸ νοητόν, τὸ νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν, τὸ νοερόν, Plat. theol. III, 14). Das νοητόν fällt unter den Begriff des Seins (οὐσία), das νοητὸν ἅμα καὶ νοερὸν unter den des Lebens (ζωή), das νοερόν unter den des Denkens (inst. 101; 138; Plat. theol. III, S. 127 ff.). Auch zwischen diesen drei Wesen oder Wesenclassen besteht unbeschadet ihrer Einheit ein Rangverhältniss; die zweite hat Theil an der ersten, die dritte an der zweiten (Plat. theol. IV, 1). Das Intelligible im engeren Sinne oder die οὐσία fasst in sich in drei Triaden: πέρας, ἄπειρον, μικτόν oder οὐσία· πέρας, ἄπειρον, ζωή· πέρας, ἄπειρον und ἰδέαι oder αὐτόζωον. In jeder dieser Triaden nennt Proclus (im Anschluss an die Ausdrücke des Jamblichus) das erste, begrenzende Glied auch πατήρ, das zweite unbegrenzte δύναμις, das dritte, gemischte, νοῦς. Das Intelligibel-Intellectuelle, das unter den Begriff der ζωή fällt und Gottheiten enthält, die Proclus als weibliche bezeichnet, gliedert sich in folgender Weise: ἕν, ἕτερον, ὄν, welche zusammen die Trias der Urzahlen bilden; ἕν und πλῆθος, ὅλον und μέρη, πέρας und ἄπειρον, welche die Trias der zusammenhaltenden Götter (συνεκτικοὶ θεοί) ausmachen; ἡ τὰ ἔσχατα ἔχουσα ἰδιότης, ἡ κατὰ τὸ τέλειον und ἡ κατὰ τὸ σχῆμα, welche die vollendenden Götter (τελεσιουργοὶ θεοί) ausmachen (Procl. in Tim. 94; theolog. Platon. IV, 37). Die intellectuellen Wesen endlich, die unter den Begriff des νοῦς fallen, sind nach der Siebenzahl gegliedert, indem die beiden ersten Momente, nämlich das dem Sein und das dem Leben entsprechende, sich dreigliedrig spalten, während das dritte ungetheilt bleibt. Indem aber Proclus dann wiederum jedes Glied dieser Hebdomas siebengliedrig theilt, gewinnt er sieben intellectuelle Hebdomaden, auf deren Glieder er eine Reihe von Gottheiten des Volksglaubens und von Platonischen und neuplatonischen Fictionen durch allegorische Deutung bezieht, z. B. auf das achtzehnte unter den 49 Gliedern, welches er πηγὴ ψυχῶν nennt, das Mischgefäss im Platonischen Timaeus, worin der Demiurg die Elemente der Seelensubstanz miteinander verbindet.

Aus dem Intellectuellen fliesst das Seelische. Jede Seele ist ihrem Wesen nach ewig und nur ihrer Thätigkeit nach in der Zeit. Die Weltseele ist aus der theilbaren und untheilbaren Substanz und der mittleren geworden und nach harmonischen Verhältnissen gegliedert. Es giebt göttliche, dämonische und menschliche Seelen. Zwischen dem Sinnlichen und Göttlichen in der Mitte stehend, besitzt die Seele Willensfreiheit. Ihre Uebel hat sie selbst verschuldet. Sie vermag sich zu dem Göttlichen zurückzuwenden. Sie erkennt ein Jedes durch das Verwandte, welches in ihr ist, das Eine durch die übervernünftige Einheit in ihr.

Die Materie ist an sich selbst weder gut noch böse. Sie ist die Quelle der Naturnothwendigkeit. Indem sie durch den Demiurg nach den transscendenten ideellen Urbildern geformt wird, gehen in sie selbst ihr immanente Formen ein (λόγοι, die λόγοι σπερματικοί der Stoiker, Procl. in Tim. 4c ff.; in Parmen. IV, 152). Proclus wiederholt hier nur die Plotinischen Lehren.

Unter Marinus (aus Flavia Neapolis oder Sichem in Palaestina) dem Nachfolger des Proclus, soll die neuplatonische Schule zu Athen sehr in Verfall gerathen sein (Damasc. vita Isidori 228). Mit den theosophischen Speculationen scheint Marinus sich weniger, als Proclus, dagegen mehr mit der Ideenlehre und mit der Mathematik beschäftigt zu haben (ebend. 275). Mitschüler des Marinus

264

waren der Arzt Asklepiodotus aus Alexandria, der später in Aphrodisias lebte, und die Söhne des Hermias und der Aedesia, Heliodorus und Ammonius, die später in Alexandrien lehrten, ferner Severianus, Isidorus aus Alexandria, Hegias, ein Enkel des Plutarch, und Zenodotus, der neben Marinus in Athen lehrte. Isidorus, der noch den Proclus gehört hatte und der Nachfolger des Marinus im Scholarchate wurde, wandte sich wiederum mehr der Theosophie zu, legte aber bald das Lehramt nieder und kehrte in seine Vaterstadt Alexandrien zurück. Als Scholarch in Athen folgte ihm Hegias, diesem endlich (seit etwa 520) Damascius von Damascus. Mit Jamblichus und Proclus geht Damascius in seiner Speculation über das Urwesen besonders darauf aus, dasselbe über alle Gegensätze, an die das Endliche gebunden sei, hinauszuheben.

Nicht lange erfreute sich Damascius der Lehrfreiheit. Der Kaiser Justinian liess bald nach seinem (527 erfolgten) Regierungsantritt die Häretiker und die Nichtchristen verfolgen, und untersagte 529 den Unterricht in der Philosophie zu Athen, confiscirte auch das Vermögen der Platonischen Schule. Bald hernach (531 oder 532) wanderten Damascius, Simplicius aus Cilicien, der fleissige und genaue Commentator Aristotelischer Schriften, und fünf andere Neuplatoniker (Diogenes und Hermias aus Phönicien, Isidorus aus Gaza, Eulamius oder Eulalius aus Phrygien, Priscianus) nach Persien aus, wo sie, ihren Traditionen gemäss, den Sitz alter Weisheit, ein mässiges und gerechtes Volk und (in dem Könige Khosroës) einen der Philosophie befreundeten Herrscher zu finden hofften (Agathias de rebus Justiniani II, c. 30). Durch trübe Erfahrungen enttäuscht, sehnten sie sich nach Athen zurück; in dem Friedensschluss zwischen Persien und dem römischen Reiche im Jahre 533 wurde ihnen eine unbehinderte Rückkehr und volle Glaubensfreiheit ausbedungen; aber das Verbot des philosophischen Unterrichts blieb bestehen. Niemals erlosch in Griechenland ganz die Kenntniss der Schriften der alten Denker; nachweisbar wurde auch in der folgenden Zeit von christlichen Schülern in Athen mit den artes liberales auch Philosophie studirt; aber die hellenische Philosophie war fortan (sofern sie nicht, wie schon bei Synesius und Pseudo-Dionysius Areopagita, sich mit einem christlichen Gewande umkleidete) bis zum Wiederaufblühen der classischen Studien fast nur noch Sache der Gelehrsamkeit (wie bereits bei dem mit Simplicius ungefähr gleichzeitigen christlichen Commentator des Aristoteles, Johannes Philoponus und bei David dem Armenier, um 500 n. Chr., s. Grundriss II, 3. Aufl., § 26, S. 157 f.); allmählich gewann sie und besonders der Aristotelismus einen wachsenden Einfluss auf die schulmässige formale Behandlung der christlichen Theologie und zum Theil auch auf den Inhalt der theologischen Doctrin.

Einer der letzten Neuplatoniker des Alterthums war Boëthius (470—525 in Athen gebildet 480—498), der durch seine Consolatio, wie auch durch seine Uebersetzung und Erklärung logischer Schriften des Aristoteles und durch seine Erläuterungen zu seiner und zu des Marius Victorinus (eines um 350 lebenden Rhetors und Grammatikers) Uebersetzung der Isagoge des Porphyrius der einflussreichste Vermittler griechischer Philosophie für die ersten Jahrhunderte des Mittelalters geworden ist. Seine Consolatio ruht auf dem Platonisch-Stoischen Gedanken, dass die Vernunft die Affecte besiegen soll. „Tu quoque si vis lumine claro cernere verum tramite recto carpere callem: gaudia pelle, pello timorem, spemque fugato, ne dolor adsit! Nubila mens est vinctaque frenis, haec ubi regnant! (Vergl. Grundriss II, 3. Aufl., § 18, S. 98 ff.)

Anhang.

Tabelle über die Succession der Scholarchen in Athen.

(Grossentheils nach Zumpt, über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen und die Succession der Scholarchen, in: Abh. der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1842, Berlin 1844, philol. u. hist. Abh., S. 27—119.)

Vor Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Plato aus Athen 387 bis 347.			
Speusippus aus Athen 347—339.			
Xenokrates a. Chalkedon 339—314.	Aristoteles aus Stageiros 335—322.		
Polemo aus Athen 314—270. (Neben und unter ihm Krantor.)	Theophrast a. Eresus 322—287. Strato aus Lampsakus 287—269.	Zeno aus Kittium von 308?—258?	Epikurus aus Samos (von atheniensischem Geschlecht) 306—270.
Krates aus Athen 270—?	Lyko aus Troas 269 bis 226.	Kleanthes aus Assos 258?—?	Hermarchus aus Mitylene 270—?
Arkesilaus aus Pitana in Aeolis von ?—241.	Hieronymus. der Rhodier. ? Praxiphanes. ? Prytanis.	(Herillus aus Karthago und Aristo aus Chios.)	Polystratus. Hippokleides. Dionysius.
Lakydes aus Kyrene 241—215.	Aristo aus Iulis auf der Insel Κέως 226—?	Chrysippus aus Soli von ?—209.	
Telekles u. Euander 215—?	? Aristo von Kos.		
Hegesinus aus Pergamum von ?—?	? Lykiskus. ? Phormio.	Zeno aus Tarsus von 209—?	Basilides. ? Protarchus a. Bargylia in Karien.
Karneades aus Kyrene von ?—129 (in Rom 155).	Kritolaus aus Phaselis in Lykien (in Rom in hohem Alter, 155).	Diogenes der Babylonier aus Seleukia am Tigris (in Rom 155).	? Demetrius Lako.
Klitomachus (Asdrubal) aus Karthago 129—109? Charmadas. Aeschines aus Neapel.	Diodorus aus Tyrus (bis nach 110).	Antipater a. Tarsus. Panaetius aus Rhodus (bis um 111).	? Diogenes aus Tarsus. Apollodorus ὁ κηποτύραννος (um 140—100).

Vor Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
	Erymneus.	Mnesarchus (um 110 bis 90). Dardanus.	
Philo aus Larissa 109?–83? (87 in Rom, wo ihn Cicero hörte).	? Athenio (Aristio).		Zeno aus Sidon (um 100–78). (Cicero u. Atticus hörten bei ihm 79).
Antiochus aus Askalon von 83?–68?. (Cicero hörte bei ihm im Winter 79/78.)	Andronikus a. Rhodus (um 70, Lehrer des Boëthus aus Sidon), ἐνδέκατος ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους.	Dionysius. Antipater aus Tyrus (?–45?).	Phaedrus (v. 78–70 Lehrer in Athen; schon um 90 in Rom Lehrer Cicero's).
Aristus aus Askalon von 68? — 49? (Lehrer des M. Brutus um 65).			Patron (70 bis nach 51). (Gleichzeitig lebte Philodemus aus Gadara in Rom, und lehrte Syro in Rom und vielleicht auch in Neapel.)
Theomnestus aus Naukratis in Aegypten (um 44).	Kratippus aus Mitylene (um 44). ? Xenarchus aus Seleucea in Cilicien (lehrte in Alexandria, Athen und Rom).		

Nach Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Ammonius a. Alexandria (unter Nero u. Vespasian, Lehrer des Plutarch).			
? Aristodemus aus Aegium (unter Domitian u. Trajan).	? Menephylus (gegen das Ende d. ersten Jahrhunderts). ? Aspasius aus Aphrodisias (um 120; einen Schüler von ihm hörte Galenus 145). ? Adrastus aus Aphrodisias.		
Calvisius Taurus aus Berytus oder aus Tyrus (zur Zeit des Hadrian und d. Antoninus Pius,	Herminus.		

Nach Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Lehrer d. A. Gellius). (Favorinus).	Aristokles aus Messene in Sicilien.		
? Atticus (zur Zeit des Marcus Aurelius Antoninus).	Alexander aus Damaskus (um 176).		
	Alexander a. Aphrodisias (zur Zeit d. Septimius Severus, um 200).		
Diodotus oder Theodotus (um 230).	Ammonius.	Athenaeus.	
	Ptolemaeus.	Musonius.	
		Kallietes (um 260).	
Eubulus (um 265). (Longinus lebte als Lehrer der Litteratur bis 273.)			
? Theodorus a. Asine in Argolis (unter Constantin d. Gr.).			
? Euphrasius.			
? Chrysanthius aus Sardes.			
Priscus a. Molossis (um 350—380).			
Plutarchus, des Nestorius Sohn, aus Athen (bis 433). Hierius a. Asklepigeneia.			
Syrianus a. Alexandria 433—450?			
Proclus der Lykier von 450?—485.			
Marinus aus Sichem von 485—? Neben ihm Zenodotus.			
Isidorus aus Alexandria von ?—?			
Hegias von ?—520?			
Damascius aus Damascus von 520? bis 529.			

Berichtigungen und Zusätze.

S. 1. Z 14 v. u. l. Neue Folge, Bd. 42. Ebd. Z. 13 v. u. l. Heft 44, Berlin 1867.

S. 6, Z. 26 v. u. l. geschichtsphilosophische (speculative) Würdigung.

S. 8, Z. 10 v. o. f. h.: S. 1—22.

S. 12, Z. 17 v. u. l. Montucla.

S. 13, Z. 21 v. o. f. h.: Bd. IV. (von circa 1350—1530), ebd. 1870.

S. 16, Z. 6 v. o. l. Burnouf. Ebd. Z. 7 v. u. l. Meng-tsen.

S. 17, Z. 20 v. u. l. Göttin Pascht.

S. 20, Z. 11 v. u. f. h.: und anderen Quellen.

S. 21, Z. 25 v. o. f. h.: Herm. Diels, de Galeni hist. philosopha (ein Nachweis der Abhängigkeit des Ps.-Galen von Ps.-Plutarch und von Sext. Emp.), diss. Bonnensis 1870.

S. 22, Z. 36 v. o. l. Heinius.

S. 23, Z. 3 v. u. l. Progr. des Gymn. zu Seehausen i. d. A., Stendal 1867 u. 69.

S. 24, Z. 5 v. u. f. h.: Bernhard Büchsenschütz, de hymnis orph., diss., Berol. 1851.

S. 27, Z. 17 v. u. f. h.: der durch Reflexion auf das Reden und Denken, durch bewusste Anwendung dialektischer Formen und besonders.

S. 31, Z. 1 v. u. l. *νοητόν*.

S. 35, Z. 1 v. u. st. Genauigkeit l. Gleichmässigkeit betreffs der Monatstage.

S. 46, Z. 10 v. o. l. Ind. lect., Marb. 1841. Ebd. Z. 14 v. o. f. h.: Wilh. Oncken, Staatslehre des Arist., Leipz. 1870, S. 210—218.

S. 50, Z. 14 v. u. l. Hippodamus, ein Architekt, der die Strassenanlage im Piräus geleitet, dann in Thurii, endlich (Ol. 93) in Rhodus gewirkt hat. Ebd. Z. 11 v. u. f. h.: Es soll drei Arten von Gesetzen geben, nämlich bezüglich auf *ὕβρις, βλάβη, θάνατος*. Ebd. Z. 4 v. u. f. h.: CIII, 26.

S. 52, Z. 9 v. u. l. Gorgia.

S. 55, Z. 20 v. u. l. hypotyposes.

S. 56, Z. 10 v. u. l. *τὰ*, Z. 8 v. u. l. *τό*, Z. 3 v. u. l. *ὡς*.

S. 61, Z. 3 v. o. l.: Nur das Eine ist, dessen Name alles das ist, was die Sterblichen für real halten. Ebd. Z. 20 v. u. f. h.: Ed. Wellmann, Zeno's Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen, G.-Pr., Frkf. a. d. O. 1870.

S. 65, Z. 11—12 v. o. tilge die Worte Emp. bis Leipz. 1858.

S. 72, Z. 13 v. u. f. h.: Democritea, ib. XXIX, 1870, S. 605—620.

S. 75, Z. 1 v. o. l. *ἄτομα*. Ebd. Z. 16 v. u. l. *ἀλλ'*.

S. 77, Z. 24 v. o. l. Grundlage und Vorstufe.

S. 78, Z. 21 v. o. l. über das menschliche Erkennen und Begehren.

S. 85, Z. 19 v. u. f. h.: oder der Lehre von der erkennbaren Wirklichkeit (d. h. der Naturlehre im Unterschied von der Ethik).

S. 87, nach Z. 24 v. o. f. h.: Cooper, Life of Socr., London 1750. Moses Mendelssohn, Leben u. Char. d. Sokr., als Einl. zu s. Phaedon, Berlin 1764.

S. 91, Z. 18 v. o. l. *εἶναι*. Ebd. Z. 19 v. o. l. Xenophon. Ebd. Z. 23 v. o. l. *ὄν*. Ebd. Z. 31 v. o. l. *ἰατρικός*.

S. 92, Z. 25 v. o. l. εἰρώνεια.
S. 94, Z. 9 v. o. l. Σωφρονίσκου. Ebd. Z. 17 v. u. f. b.: vielleicht ist der Ausdruck ὁ κατήγορος im collectiven Sinne zu nehmen: Meletus, Anytus, Lyko, oder Polykrates, oder wer sonst in dieser Sache Anschuldigungen gegen Sokrates vorgebracht hat; Xenophon, der bei der gerichtlichen Verhandlung nicht zugegen war, kann und will nicht unterscheiden, wem die einzelnen Anklagepunkte angehören.
S. 95, Z. 11 v. u. l. L. Breitenbach, Mor. Seyffert u. A. Ebd. Z. 2 v. u. l. G.-Pr.
S. 96, Z. 6 v. o. nach vgl. f. h.: Sauppe in der Zeitschr. f. Alt.-Wiss. Jahrg. II, Darmstadt 1835, S. 404. Spengel, Isocr. u. Pl., in: Abh. d. Akad. d. Wiss. zu München, VII, 3, 1855, S. 729—769; Ueberweg, zu Isocr., in: Philol. XXVII. S. 175—180, und in: Zeitschr. f. Philos. LVII, 1870, S. 61 f. Ebd. Z. 6 v. o. l. Paul Sanneg, de schola Isocratea.
S. 97, Z. 9 v. o. f. h.: nach anderen Angaben war M. ein Schüler Plato's selbst.
S. 109, Z. 6 v. o. f. b.: Aus Plat. Apol. 34 a lässt sich schliessen, dass Adeimantos älter als Plato war. Nach Xen. Memorab. III, 6, 1 muss Glauko (sofern Plato nach Diog. L. III, 6 im Alter von 20 Jahren mit Sokrates vertraut ward) jünger als Plato gewesen sein; jedoch kann er, wenn Pl. in der Rep. nicht allzu anachronistisch verfährt, nur um weniges (etwa um ein Jahr) jünger gewesen sein.
S. 113, Z. 7 v. u. vor 385 f. h.: dem Spätsommer des Jahres.
S. 114, Z. 17, v. o. l. Musurus. Ebd. Z. 24 v. o. tilge bloss gr. Ebd. Z. 22 v. u. l. Uebersetzung. Z. 12 v. u. l. 1754, auch 1789. Z. 9 v. u. l. Menexenus.
S. 115, Z. 31 v. o. l. den Euthydemus und Laches Badham, Jena 1865. Ebd. sollte Z. 25 v. u. Pl.'s bis Z. 23 v. u. (Apologie, Krito, Laches, Gorgias etc.), Leipz. 1857 ff. sich unmittelbar an Z. 31 v. o. anschliessen. Ebd. Z. 12 v. u. l. consilio. Ebd. Z. 11 v. u. f. h.: Ernst Bratuscheck, Pl. Phaedri dispositio, diss. inaug., Brl. 1866. Ebd. Z. 1 v. u. f. h.: Deinhardt, über den Zshg. des Plat. Symp., G.-Pr., Bromberg 1865.
S. 116, Z. 23 v. o. f h.: Christ. Cron, Beitr. z. Erkl. d. Plat. Gorgias, Leipz. 1870.
S. 117, Z. 11 v. u. l. 1869. Ebd. Z. 1 v. u. vor Gött. f. h.: diss. inaug.
S. 119, Z. 4 v. u. l. Euthyphro.
S. 121, Z. 23 v. u. tilge fast.
S. 123, Z. 21 v. o. st. in 427 l um 423 (nach Ed. Jahn in s. Ausg. d. Gorg., Wien 1859).
S. 126, Z. 9 v. o. l. χωρίζειν.
S. 127, Z. 9 v. o. l. gegenübersteht.
S. 128, Z. 6 v. o. f. h.: S. A. Byk, der Hellenismus und Platonismus, Leipzig 1870. Ebd. Z. 10 v. u. l. problematis.
S. 129, Z. 5 v. o. f. h.: Faber, de universa cognitionis lege qualem Plat. const. cum Ar. comp., diss., Vratisl. 1865. Ebd. Z. 11 v. o. f. b.: Heinr. Dittel, Pl.'s Ansichten über die Methode des wiss. Gesprächs, Pr., Salzburg 1869. Ebd. Z. 5 v. u. l: mehr gegen den der Allgemeinheit zurücktrat, das Allgemeine immer mehr als gesondert von dem Individuellen erschien und das Ideal weniger für realisirbar galt.
S. 131, Z. 21 v. u. l sinnlich Wahrnehmbaren.
S. 132, Z. 17 v. u. l. νοῦς (νόησις), oder (in specieller Bezeichnung) ἐπιστήμη.
S. 136, Z. 3 v. o. l. Mendelssohn, Phaedon, Berlin 1764. Ebd. Z. 30 v. o. nach 1868 f. h.: auch G.-Pr., Fulda 1870. Ebd. Z. 31 v. o. f. h.: Dissertation.
S. 141, Z. 29 v. o. f. h.: Paul Höfer, die Bed. d. Ph. f. d. Leben u. Pl., Gött. 1870.
S. 152, Z. 6 v. u. f. h.: Bd. V.: fragm., schol. suppl., index Aristotelicus, Brl. 1870.
S. 153, Z 22 v. o. f. h.: Arist. Polit. cum vet. transl. Guil. de Moerbeka, ed. Susemihl, Lps. 1870. Oeconom. l. 1. vetusta transl., ed. idem, 1870.
S. 154, Z. 4 v. o. l. distinctione. Ebd. Z. 33 v. o. f. h.: Rose, über die griech. Commentare zur Ethik des Arist., in: Hermes, V, 1870, S. 61—113 (bezüglich auf Handschriften von Commentaren des Eustratius, Aspasius u. A. zur Nik. Ethik, welche Venet. ap. Ald. 1536 gedruckt worden sind).
S. 155, Z. 21 v. u. nach 610 f. b.: und Band 101, 1870, S. 343—350.
S. 157, Z. 2 v. o. nach dieselben f. h.: oder doch viele derselben.
S. 160, Z. 16 v. u. f. h.: auch Susemihl in den Jahrb. f. Philol. 101, 1870, S. 343 ff.
S. 161, Z. 22 v. o. vor nur f. h.: fast.

S. 163, Z. 20 v. u. vor bis f. h.: vollständig, soweit die Araber sie besassen. Ebd. Z. 3 v. u. l. Gregor IX.
S. 171, Z. 28 v. u. nach Lips. 1828 f. h.: und stellenweise in Weisse's Erläut. zu s. Uebers. d. Psychol. u. Kosmol. Leipz. 1829). Ebd. Z. 20 v. u. f. h.: Paul Blume, wie heurth. Ar. Eth. N. I. die Pl. Ideenlehre? Diss., Rostock 1869.
S. 172, Z. 7 v. o. f. h.: Pappenheim, disp. Ar., Pr., Berlin 1864. Ebd. Z. 14 v. o. f. h.: Jules Simon, études sur la théodicée de Platon et d'Aristote, Paris 1840. Ebd. Z. 24 v. o. f. h.: Phil. Bloch, de not. dei Ar., diss. in., Vratisl. 1865. Ebd. Z. 26 v. o. f. h.: und im Osterpr. 1870; vervollständigt Leipz. 1870.
S. 175, Z. 15 v. u. nach Bewegung f. h.: (oder Entwicklung).
S. 178, Z. 23 v. u. l. Joachim Gottlob Schneider.
S 179, Z. 17 v. o. l. Montpellier 1866.
S. 181, Z. 18 v. u. nach ist f. h.: (nämlich ein Kühlapparat für das Blut). Ebd. Z. 17 v. u. st. in den äussern Objecten — Wesen l. vor der wirklichen Empfindung potentiell vorhanden sind, durch dieselbe aber actualisirt werden. Einiges wird durch mehrere Sinne gemeinsam empfunden (Bewegung und Ruhe, Gestalt, Grösse, Zahl nebst Einheit), anderes durch solche Empfindungen, die einzelnen Sinnen eigenthümlich sind (Farben, Töne etc.); die Gestalt etc. nehmen wir mittelst der Bewegung wahr (de an. III, 1).
S. 182, Z. 10 v. o. tilge demgemäss. Ebd. Z. 12 v. o. st. *ψυχή* l. *ὁ νοῦς*. Ebd. Z. 16 v. o. nach *φθαρτός* st. Wie — widerstreiten l.: Es ist zwar streitig, ob der Aristotelische Vergleich des *νοῦς* mit der „tabula rasa" (de an. III, 4) auf den *νοῦς παθητικός* oder auf den *νοῦς ποιητικός* zu beziehen sei; das Potentielle der Formen auf der leeren Tafel aber begünstigt, ja fordert die erste Deutung, die als unabweisbar erscheint bei der Identificirung in Cap. 5: *ὕλη = δυνάμει = τῷ πάντα γίνεσθαι = παθητικὸς νοῦς*, auch der in Cap. 5 enthaltene Vergleich des *νοῦς ποιητικός* mit dem Lichte, welches gewissermaassen die potentiell vorhandenen Farben zu wirklichen Farben mache (*τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα*) führt, wenn er darauf bezogen oder wenigstens mitbezogen wird, dass die psychische Potenz zu Farbenempfindungen durch die Einwirkung des Lichtes zur Actualität erhoben werde (vgl. de anima II, 11: *δεῖ τὸ μέλλον αἰσθήσεσθαι λευκοῦ καὶ μέλανος μηδέτερον αὐτῶν εἶναι ἐνεργείᾳ, δυνάμει δ' ἄμφω*), auf eben dieselbe Deutung. Der *νοῦς ποιητικός* ist das Denkbare (*νοητόν*), sofern es immateriell und eben darum nach Aristotelischer Doctrin zugleich auch selbst denkend, also sich selbst denkender *νοῦς* ist. Das *νοητόν*, welches in den materiellen Objecten zugleich mit und in der räumlichen Gestaltung ist (*ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν*, de an. III, 8), verhält sich zu dem immateriellen so, wie das an den Körpern als Farbe erscheinende Licht zu dem Licht als solchem: wie das Licht (direct oder von den Körpern aus) auf den Gesichtssinn wirkt und in diesem die potentiell in ihm liegenden Farben (Farbenempfindungen) zu actuellen erhebt, so wirkt der active *νοῦς* (direct oder vermöge desjenigen von ihm stammenden *νοητόν*, welches den materiellen Dingen als Wesen, Gesetz, causale, teleologische Ordnung innewohnt) auf die Vernunftanlage in uns oder passive Vernunft ein und erhebt die potentiell in ihr liegenden Gedanken zu actuellen, mit anderen Worten: er macht Formen oder gleichsam Schriftzüge, welche in der passiven Vernunft als leerer Tafel potentiell liegen, zu wirklichen Formen, welche mit den Formen des Gedachten gewissermaassen identisch sind, gleich wie nach de an. III, 7 die Formen bei der sinnlichen Perception gewissermaassen identisch mit den Formen der percipirten Objecte sind. Unser Denken beruht auf einem „Leiden", d. h. einem Afficirtwerden von Seiten der vernunftgemässen Form oder Ordnung der erkennbaren Wirklichkeit, wie die sinnliche Perception auf einer Affection von Seiten der sinnlichen Gestalten und Qualitäten beruht; ein Unterschied besteht in sofern, als das Denken auch sich selbst denkt, also *νοητόν* und *νοῦς* zugleich ist. Andere Deutungen s. u. a. bei Kampe, die Erkenntnisstheorie d. Arist., S. 50 ff. u. 283 ff., der selbst (S. 53) die Ansicht aufstellt, der thätige *νοῦς* beschreibe, indem er sich einen Inhalt nehme und denke, die „leere Tafel", die er selbst sei, unter dem leidenden *νοῦς* in partiellem Anschluss an Trendelenburg, der denselben auf die Einheit der niederen theoretischen Seelenkräfte deutet, das populäre und praktische, nicht auf den Begriff und wissenschaftlichen Beweis, sondern auf Vorstellungs-

verknüpfungen gerichtete Denkvermögen versteht, das er in der ψυχὴ αἰσθητική und zwar als die reale Einheit der niederen Vermögen nachzuweisen sucht (S. 283 ff.) und (S. 55) die Deutung der „Tafel“, die durch den thätigen νοῦς beschrieben werde, auf den leidenden νοῦς bestreitet, welcher letztere vielmehr durch die sinnliche Wahrnehmung (oder durch die Dinge unter Vermittelung der sinnlichen Wahrnehmung) beschrieben werde. Die Annahme der Identität jener „Tafel“ mit dem leidenden νοῦς ist jedoch, dem Obigen gemäss, unabweisbar; mit der (das αἰσθητικόν etc. überragenden) Denkanlage, dem διανοητικόν, der „leeren Tafel“ oder der potentiellen oder leidenden Vernunft (die auch bei dem wissenschaftlichen Denken als das vom νοητόν afficirte Vermögen betheiligt ist) ist die wirkende Vernunft nicht an sich selbst identisch, wird aber mit ihr gewissermaassen eins vermöge der Erhebung der Vernunftanlage zum actuellen Denken.

S. 184, Z. 28 v. u. l. Rud. Eucken. Ebd. Z. 21 v. u. f. h.: vgl. E. Laas, Aristotelische Textesstudien, Progr. des Friedr.-Gymn. u. Realsch., Berlin 1863.

S. 185, Z. 9 v. o. l. staatswirthschaftlichen. Ebd. Z. 17 v. o. f. h.: Jos. Hubert Reinkens, Arist. über Kunst, bes. über Tragödie, exeget. und krit. Untersuchungen, Wien 1870. Ebd. Z. 20 v. u. f. h.: Bd. 95, 1867, S. 221—236, 844—846. Ebd. Z. 17 v. u. f. h.: und ebendas. S. 393—416.

S. 189, Z. 3 v. o. nach ἐστι τελεία l.: χρῆσις τελεία δ' ἐστίν.

S. 192, Z. 9 v. o. st. vom Affect l. von leidenschaftlicher Begierde.

S. 193, Z. 5 v. o. l. 231e. Ebd. Z. 31 v. o. nach 790e f. h.: Plato zieht hier nur das Bewältigen der innern Erregtheit durch die äussere Anregung in Betracht; Aristoteles findet in diesem Bewältigen bloss die Vorbedingung der κάθαρσις, das Wesen derselben aber in der Aufhebung oder Ausscheidung des Bewältigenden zusammen mit dem Bewältigten, der angeführten Definition in den „Probl.“ gemäss: κρατήσαντα ἐκπίπτει etc. Die Aufhebung des (natürlichen oder künstlich hervorgelockten) Affects, zumal des Unlust-Affects, ist Wiederherstellung der Gemüthsruhe als des normalen Zustandes. Die Affecte sind nicht moralisch abnorm (wie später die Stoiker lehrten), aber doch für höhere Functionen ein ἐμποδίζον, dessen ἐκβολὴ die κάθαρσις ist. Ar. Probl. A, 42; cf. Soph. 230e. Eine Befreiung des Denkens von Störung mittelst maassvoller Befriedigung der ἐπιθυμία kennt auch Plato, Rep. IX, 572a (die ἀφοσίωσις der Affecte bei Neuplatonikern).

S. 196, Z. 8 v. o. l. Paris 1840. Ebd. Z. 3 v. u. l. Nourrisson.

S. 197, Z. 7 v. u. f. h.: vgl. Arist. Eth. N. VIII, 1.

S. 201, Z. 19 v. o. l. Buchner. Ebd. Z. 20 v. o. l. aus.

S. 205, Z. 4 v. u. st. L. l. M.

S. 207, Z. 1 v. u. l. κρίνοντα.

S. 210, Z. 22 v. o. l. Vorstellungen.

S. 212, Z. 5 v. u. l. κεν.

S. 217, Z. 21 v. o. f. h.: Herm. Heinr. Adalb. Duening, de Metrodori Epicurei vita et scriptis, acc. fragm., Lips. 1870. Nach Düning S. 33 rührt das Fragment, worin A. Scottus die Schrift des Metrod. π. αἰσθήσεων zu erkennen geglaubt hat, von einem späteren Epikureer her. Diog. L. X, 22 ist vielleicht Μητρόδωρον Ἀθηναῖον καὶ Τιμοκρατείας (mit D.), καθηγητὴν (cf. Stob. ecl. ph. I, 22, 3) Λαμψακηνόν zu lesen.

S. 218, Z. 22 v. o. f. h.: Jessen, zu Lucr., in: Kieler Festgruss, 1869, S. 52—60.

S. 220, Z. 11 v. o. l. Gomperz. Ebd. Z. 18 v. o. l. de fin. I, 21, 71: qui hac exaudita quasi voce naturae sic eum firme graviterque comprehenderit.

S. 234, Z. 22 v. o. l. van Heusde. Ebd. Z. 19 v. u. l. Zietschmann. Ebd. Z. 12 v. u. f. h.: Meinrad Ott, die Humanitätslehren von heidn. Phil. um die Zeit Christi, in der theol. Quartalschrift 1870, S. 355—402.

S. 250, Z. 17 v. o. l. Γερασηνοῦ. Ebd. Z. 24 v. o. l. εἰσαγωγῆς. Ebd. Z. 14 v. u. nach umfasste f. h.: oder doch mindestens diese Auffassung neben die früher herrschende treten und mehr und mehr prävaliren liess.

S. 251, Z. 2—1 v. u. st. wie — entsprachen l.: in einem Sinn der Ascese und der Phantastik, welcher der Richtung des Neupythagoreismus verwandt ist.

S. 268, Z. 18 v. u. st. Idee l. Form.

Register*).

A.

*) Dieses Register zum I. Bande des Grundrisses enthält sowohl die Namen der in diesem Bande erwähnten Philosophen, als auch die der darin vorkommenden Historiker der Philosophie und Litteratoren. Die Zahlen bezeichnen die Seiten der gegenwärtigen vierten Auflage. Bei den Philosophen sind die Hauptstellen mit einem vorgesetzten Sternchen (*) bezeichnet.
Die Seitenzahlen der 3. Auflage sind am innern Rande jeder Seite in der 4. Auflage angegeben. Die Seitenzahlen der vier Auflagen entsprechen sich folgendermassen:

Erste Aufl.	Zweite Aufl.	Dritte Aufl.	Vierte Aufl.
S. 1— 10	S. 1— 12	S. 1— 14	S. 1— 13
„ 13— 14	„ 15— 18	„ 17— 20	„ 14— 17
„ 15— 22	„ 19— 29	„ 21— 33	„ 18— 30
„ 22— 48	„ 29— 67	„ 33— 75	„ 30— 75
„ 49—153	„ 67—196	„ 75—224	„ 76—238
„ 154—188	„ 196—234	„ 224—264	„ 238—278
„ 191—193	„ 235—237	„ 265—267	„ 279—281

C. (siehe auch K.).

D.

E.

F.

G.

H.

L.

M.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

X.

Y.

Z.

Druck von E. A. Müller & Sohn, Wilhelmstrasse 122.

